
C
729
16

# Melito von Sardes.

## Eine kirchengeschichtliche Studie

von

Karl
CARL THOMAS,
Lic. theol. et Dr. phil.

Verlag der Rackhorst'schen Buchhandlung in Osnabrück.

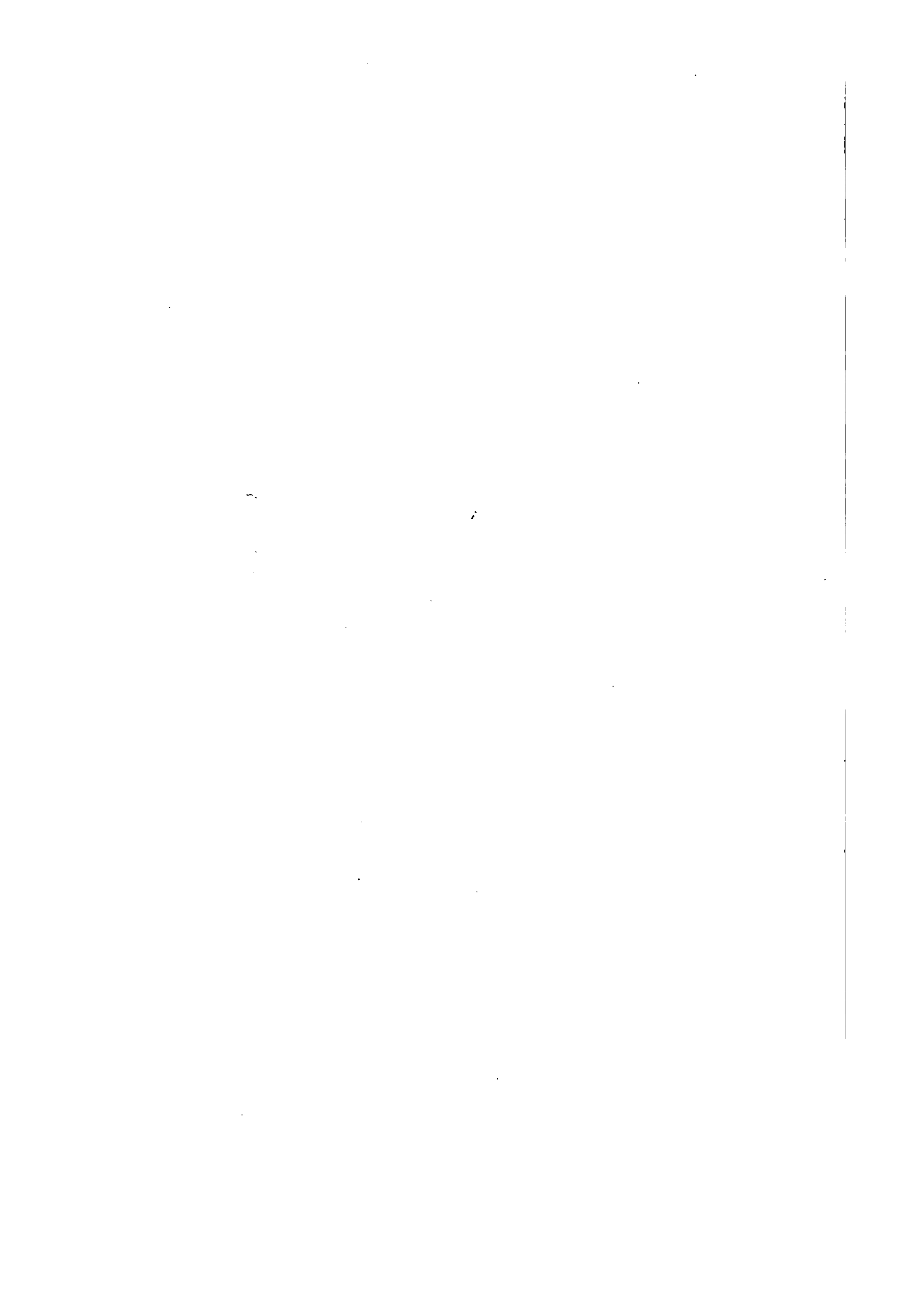
Osnabrück.
Druck von Meinders & Elstermann.
1893.

# Melito von Sardes.

---

Τὰ γὰρ Εἰρηναίου τε καὶ Μελίτωνος καὶ τῶν λοιπῶν τίς ἀγνοεῖ βιβλία, θεὸν καὶ ἄνθρωπον καταγγέλλοντα τὸν Χριστόν;

Eusebius, Hist. eccl. V, 28, 5.



# Vorrede.

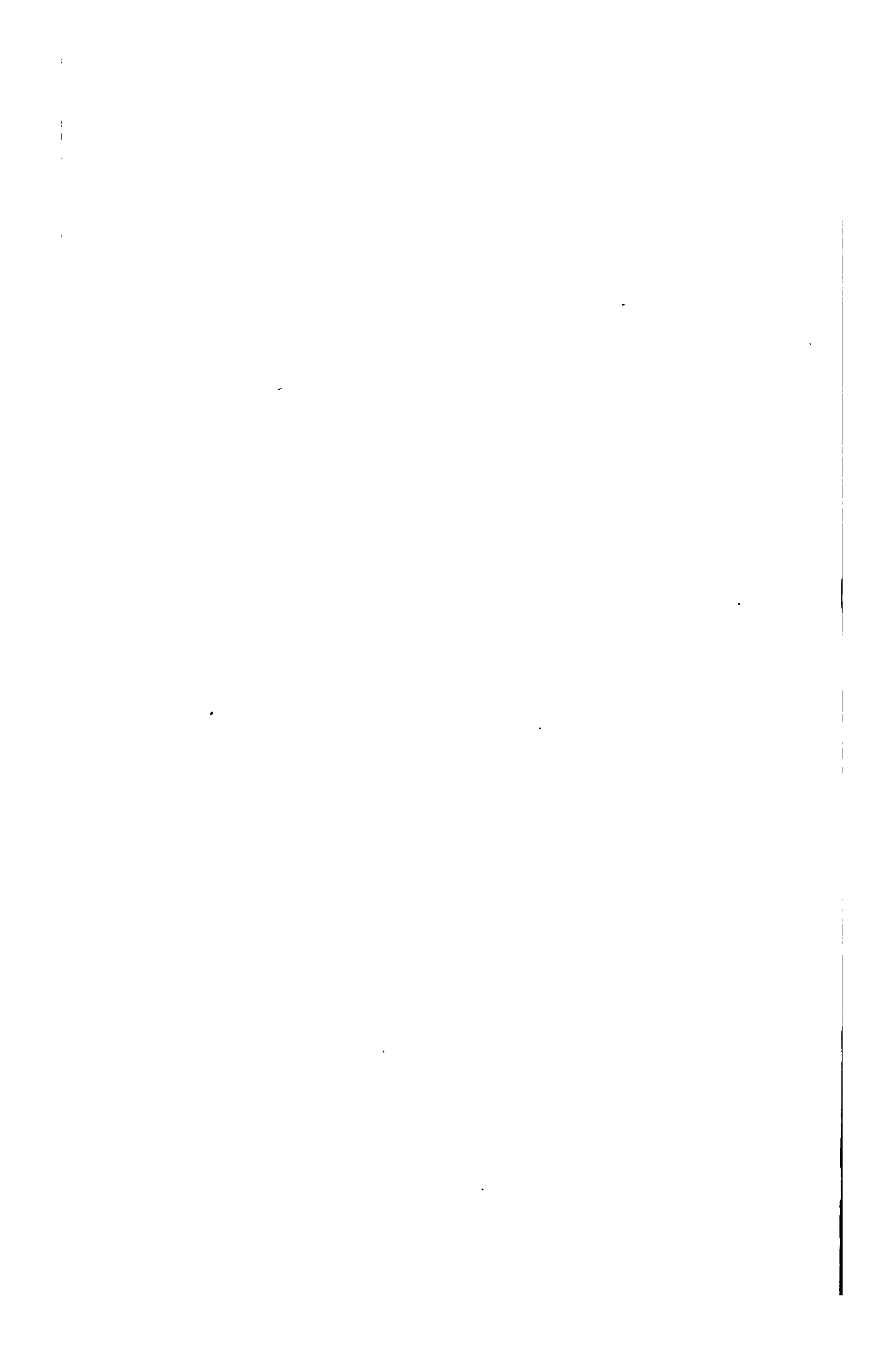
Das vierte Kapitel vorliegenden Werkes, die Theologie Melitos darstellend, ist schon als Göttinger Licentiatendissertation gedruckt; gleichwohl erschien es behufs Gewinnung eines Gesamtbildes Melitos zweckmässig, das Ganze zu veröffentlichen. Möge diese Arbeit den Erfolg haben, dass sie zu einer richtigen Würdigung des bedeutenden Kleinasiaten führe!

Um gütige Nachsicht wegen der Druckfehler wird der Leser freundlichst ersucht.

Osnabrück, im April 1893.

**Der Verfasser.**

# Inhalts-Uebersicht.



# Einleitung.

Zwei Kirchenprovinzen sind es, auf denen bis etwa gegen das Ende des 2. Jahrhunderts n. Chr. Geb. die Entwickelung des kirchlichen Lebens und der Theologie ruht, welche den Anfang mit dem Ausbau der Verfassung und der Vereinigung und festeren Zusammenziehung der Einzelkirchen zu einer engeren Verbindung machen, es sind die kleinasiatische und römische.[1]) Die Gemeinde Roms entfaltete vor allem ihre erfolgreiche Thätigkeit auf den Gebieten der Kirchenverwaltung und des Kirchenregiments; ein Teil von dem praktischen Blick und dem Administrationstalent der alten Konsuln und Cäsaren schien auf die massgebenden Persönlichkeiten der Kirche der Welthauptstadt übergegangen zu sein. Darum müssen auch hier gerade sehr früh schon solche Einrichtuugen getroffen sein, welche in ganz besonderer Weise geeignet erschienen, das Einheitsband, das die Gemeinden umgab, immer straffer anzuziehen, und zugleich nach aussen hin die römische Kirche als Hort und Trägerin der kirchlichen Tradition, als Norm und Autorität für die Schwesterkirchen erscheinen zu lassen. Hier besass man zuerst ein klares und bestimmtes Taufbekenntnis,[2]) an dem man alle Lehrweisen messen und beurteilen konnte; hier hat man vielleicht zum ersten Male in der Christenheit, — doch macht eine andere Kirche Rom diesen Ruhm streitig, — ein genaues Verzeichnis der von der Kirche recipierten Lehrschriften, einen Kanon des neuen Testaments, aufgestellt[3])

---

[1]) Vgl. hiermit den Excurs Harnack's: Katholisch und römisch, Lehrbuch der Dogmengeschichte,[2] I, 400—412, der in manchen Punkten mit obiger Darstellung sich berührt.

[2]) Jedenfalls ist das Symbol in Rom nachweisbar vor 150, ja bis 130 sogar ist Harnack, Artikel „Apostolisches Symbolum“ in PRE[2] I, 571 als zulässige Grenze herabgegangen, während Caspari, Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel III, 143—161 zu der Annahme geneigt ist. „dass das Symbol an der Grenzscheide der apostolischen und nachapostolischen Zeit nach Rom gekommen ist.“

[3]) Der Kanon Muratori muss nach seinem eigenen Zeugnis: pastorem vero nuperrime temporibus nostris in urbe Roma Herma conscripsit, sedente cathedra urbis Romae ecclesiae Pio episcopo fratre eius Z. 74—76, nicht sehr lange nach dem Tode (nuperrime) des Bischofs Pius († 154—156, cf. Lipsius, Chronologie der römischen Bischöfe bis zur Mitte des 4. Jahrhunderts 1869. S. 263) aufgestellt sein. Falls es thatsächlich sein sollte, dass Melito einen neutestamentlichen Kanon gekannt hat, so fällt vielleicht dieser früher als das Verzeichnis bei Muratori.

und durch diese bedeutende That der die Kirche mit Ueberflutung bedrohenden Produktion für normativ geltender Schriften einen starken Damm entgegengesetzt; hier ist zuerst die eminent bedeutungsvolle Theorie von der apostolischen Succession der Bischöfe zwar nicht ausgebildet, aber bis in alle ihre Konsequenzen hinein ausgebeutet worden, und, auch das ist wieder bezeichnend, hier finden wir die nachweisbar älteste Bischofsliste,[1]) eine Thatsache, die sich hinreichend aus dem eben Gesagten erklärt, denn sollte die Theorie von der bischöflichen Succession nicht in der Luft schweben, so bedurfte man einer ununterbrochenen Reihe von Trägern des Episkopats, die bis zu der Kirchengründung, bis in das Zeitalter der Apostel, hinabführte. Diese drei Momente, bestimmt formuliertes Taufbekenntnis, abgeschlossener Schriftenkanon und die praktisch verwandte Successionstheorie der Bischöfe, sind es, denen wir die Schöpfung der katholischen Kirche in allererster Linie zuzuschreiben haben; da dieselben nun in hervorragendster Weise in Rom Anwendung finden, so haben wir diese Gemeinde als die hauptsächlichste Gründerin der katholischen Kirche zu betrachten. Dass ihr nun auch der Prinzipat in der wesentlich von ihr geschaffenen Gesamtkirche zufallen würde, lag in derselben Linie der Entwickelung; die Kirche wurde so gewissermassen ein erneuerter, verjüngter orbis terrarum, Rom aber war es gewohnt, dem Weltkreise Gesetze vorzuschreiben, was lag da näher, als dass die Gemeinde der Welthauptstadt auch als die Gebieterin der übrigen Gemeinden sich fühlte und als solche von auswärts her respectirt wurde? Und in dieser Weise ist sie auch stets und schon verhältnismässig sehr früh aufgetreten; unberufen, nur gestützt durch ihren Anspruch, in hervorragendem Masse »die Gebote und Rechtssatzungen« Gottes zu kennen, mischt sie sich bereits an der Wende des 1. Jahrhunderts in die inneren Zwistigkeiten auswärtiger Gemeinden und erteilt, von ihrer gereifteren christlicken Erkenntnis und ikrem grösseren praktischen Geschick in Disciplinarfragen aus Ratschläge zur Beilegung der Streitigkeiten.[2]) Hand in Hand mit diesen eigenen Ansprüchen geht die Beurteilung und das Ansehen dieser Gemeinde seitens der auswärtigen Kirchen. Es ist ein eigentümliches Schauspiel, das aber doch nur die naturgemässe Entwickelung darstellt: einzelne Reak-

---

[1]) Schon bei Irenäus Adv. haer. III, 3.

[2]) I. Clem. 69, 2. ἐὰν ὑπήκοοι γενόμενοι τοῖς ὑφ' ἡμῶν γεγραμμένοις διὰ τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐκκόψητε κτλ. Diese Worte verraten deutlich die selbstbewusste Stellung der römischen Gemeinde schon damals.

tionen abgerechnet, die von besonders kraftvollen und energischen auswärtigen Kirchenregenten ausgehen, folgt jedem höheren Anspruche der römischen Gemeinde und ihrer Bischöfe ein um so bereitwilligeres und rühmenderes Anerkennen ihrer Autorität seitens der übrigen Kirchen, und diesem wieder ein noch grösseres und nachdrücklicheres Verlangen der römischen Episkopen. Zwar können wir wegen der mangelhaften Ueberlieferung das Aufeinanderwirken dieser beiden Faktoren nicht mehr im einzelnen verfolgen und nachweisen, aber dies ist doch entschieden der Gesamteindruck, den wir bei einer näheren Betrachtung der römischen Kirchenpolitik erhalten. Einzelbeweise für das Vorhandensein beider Momente stehen uns zu Gebote: einerseits die Beurteilung der römischen Kirche im Römerbrief des Ignatius,[1]) das berühmte Zeugnis des Irenäus über dieselbe,[2]) die Reise Polykarps zu Anicet,[3]) um nicht die Fühlung und die Gemeinschaft seiner Kirche mit der römischen zu verlieren, und das Gesuch der kleinasiatischen Montanisten um Anerkennung ihrer Gemeinden bei Eleutherus;[4]) andererseits das Zeugnis über die grossartige und weitreichende Thätigkeit der Kirche Roms im Briefe des Dionysius[5]) und das herausfordernde Verfahren des Bischofs Victor, der, gestützt auf den faktischen Primat der römischen Kirche, den übrigen Ge-

---

[1]) Cf. die volle Anerkennung der Würdestellung der römischen Gemeinde in der inscriptio des Briefs an die Römer, die Worte προκάθηται ἐν τύπῳ χωρίου Ῥωμαίων und προκαθημένη τῆς ἀγάπης und den ganzen Ton des Briefes.

[2]) Irenaeus, adv. haer. III, 1. maximae et antiquissimae et omnibus cognitae, a gloriosissimis duobus apostolis Paulo et Petro Romae fundatae et constitutae ecclesiae, eam quam habet ab apostolis traditionem et annuntiatam hominibus fidem, per successiones episcoporum pervenientem usque ad nos etc., und dann die berühmten Worte: ad hanc enim ecclesiam propter potiorem principalitatem necesse est omnem convenire ecclesiam, hoc est, eos qui sunt undique fideles, in qua semper ab his qui sunt undique, conservata est ea quae est ab apostolis traditio.

[3]) Irenaeus, adv. haer. III, 3, 4, und bei Eusebius hist. eccl. V, 24, 16, hiernach Eusebius, hist. eccl. IV, 14, 1.

[4]) Eusebius, hist. eccl. V, 3, 4. Es ist überaus bedeutsam, dass es sich nicht um eine Anerkennung römischer, sondern kleinasiatischer Montanisten seitens des römischen Bischofs gehandelt hat; cf. auch Tertullian, adv. Prax. c .1.

[5]) Man beachte vor allem, wie die reiche (Tertullian, de praescript. c. 30) römische Gemeinde ihr bedeutendes Vermögen flüssig machte und ihren weitgehenden Einfluss zu Gunsten der Glieder auswärtiger Kirchen aufbot; Eusebius, hist. eccl. IV, 23, 10: ἐξ ἀρχῆς γὰρ ὑμῖν ἔθος ἐστὶ τοῦτο, πάντας μὲν ἀδελφοὺς ποικίλως εὐεργετεῖν, ἐκκλησίαις τε πολλαῖς ταῖς κατὰ πᾶσαν πόλιν ἐφόδια πέμπειν, ὧδε μὲν τὴν τῶν δεομένων πενίαν ἀναψύχοντας, ἐν μετάλλοις δὲ ἀδελφοῖς ὑπάρχουσιν ἐπιχορηγοῦντας δι' ὧν πέμπετε ἀρχῆθεν ἐφοδίων, πατροπαράδοτον ἔθος Ῥωμαίων Ῥωμαῖοι διαφυλάττοντες. Auf diese Weise mussten Gemeindeglieder und ganze Gemeinden durch die stärksten Bande der Dankbarkeit an Rom gekettet werden, und allmählich besonders ärmere Kirchengemeinschaften in immer grössere materielle Abhängigkeit von der römischen Kirche geraten.

meinden die römische Osterfestpraxis aufzudrängen sucht und die Widerstrebenden aus der Kirchengemeinschaft ausschliesst.[1]) Gerade dieses letztere Ereignis, die Thatsache, dass Victor etwas derartiges wagen konnte, beweist deutlich das Vorhandensein eines Primats der römischen Kirche, der, wenn auch noch nicht rechtlich anerkannt oder begrenzt, schon zu Beginn des 3. Jahrhunderts besteht.

Bis zum Ausgange des zweiten aber konnte es beinahe scheinen, als ob die kleinasiatische Kirche in erfolgreicher Weise mit der römischen rivalisierte: an verschiedenen der Momente, die auf Rom Anwendung finden, participiert sie auch, wenn hier die Dinge auch für unseren Blick nicht mehr ganz klar und offen liegen. Ein Taufbekenntnis scheint man auch in Kleinasien, wenigstens in Smyrna, verhältnismässig früh besessen zu haben,[2]) und, wenn wir eine allerdings zweideutige Notiz bei einem kleinasiatischen Kirchenlehrer nicht falsch erklären, muss hier auch wohl ungefähr zu derselben Zeit, in der die Thatsache für Rom nachweisbar ist, jedenfalls höchst wahrscheinlich noch vor dem grossen Werk des Irenäus, ein neutestamentlicher Schriftenkanon gebildet worden sein.[3]) Was endlich die bischöfliche Verfassung der Kirchen anbetrifft, so geht hier sogar, falls wir die Ignatianischen Briefe hierherziehen dürfen, zeitlich sowohl wie sachlich der Osten dem Westen voran: lange bevor in Rom eine derartige Stimme sich vernehmen lässt, finden wir im Orient so scharf wie nur möglich die unbedingte Notwendigkeit des festen Anschlusses der Gemeinden an die monarchische Spitze, den Bischof, ausgesprochen.

---

[1]) Eusebius, hist. eccl. V, 24. 9. Zu dem Ausschliessen aus der Kirchengemeinschaft fügte er noch das στηλιτεύειν διὰ γραμμάτων; doch fand dieses Vorgehen seitens vieler Bischöfe (hist. eccl. V, 24, 10), besonders auch des Irenäus (hist. eccl. V, 24, 11—17) entschiedenen Widerspruch.

[2]) Dass das römische Symbol nicht in Rom entstanden sei, sondern ursprünglich dem Orient angehöre, lässt sich durch die griechische Sprache, die nicht erst in der Uebersetzung, sondern vielmehr im Original sich findet, und durch den specifisch johanneischen Ausdruck υἱὸς θεοῦ μονογενής, der nicht unbedingt nach Ephesus zu weisen braucht, nicht beweisen, ist aber durchaus nicht unwahrscheinlich. cf. Caspari, l. c. III, 143—161. Ueber das smyrnäische Symbol cf. Polycarp, ep. ad Phil. 2, 2. Ignatius, ep. ad Smyrn 1.

[3]) Cf. Melito in den ἐκλογαί bei Eusebius, hist. eccl. IV, 26, 13, 14. Er redet hier von den τῆς παλαιᾶς διαθήκης βιβλία, ein Ausdruck, der doch nicht recht erklärbar wäre, wenn ihm nicht auch der Gegensatz τῆς καινῆς διαθήκης βιβλία geläufig und überhaupt vorhanden wäre. Dass der Kanon vor dem Werke des Irenäus geschaffen sein muss, folgt daraus, dass bei ihm in dieser Hinsicht kein Werden erst oder der Anfang einer Entwickelung wahrzunehmen ist; er operiert vielmehr mit dem Kanon auch des neuen Testaments als mit einer fertigen Grösse, so dass er ihn als schon vorhanden vorgefunden haben muss, ein Umstand, der wiederum auf Kleinasien als den Ort der Entstehung eines abgeschlossenen Schriftenverzeichnisses hinweist.

Aber in Kleinasien fehlte es sowohl an dem praktischen Geschick, diese Faktoren in der richtigen Weise auszunutzen, und an der erforderlichen Rücksichtslosigkeit, die ohne Besinnen und Bedenken auf das Ziel losschreitet, als auch an der inneren Einheit: denn wie hätte ein Konglomerat von mehr denn einem Dutzend Kirchengemeinschaften mit der einzigen festgeschlossenen römischen Kirche es aufnehmen können? Handelte es sich also um die Frage: Soll Rom oder Kleinasien den faktischen Primat in der Kirche haben? so wiesen alle Linien der Entwickelung nach Rom.

Dessenungeachtet hat aber doch Kleinasien wenigstens bis zum Ende des 2. Jahrhunderts einen gewissen Primat in der Kirche ausgeübt, nur war derselbe nicht praktisch-realer, sondern idealer Natur, er beruhte nicht auf äusseren Machtmitteln, sondern auf der Bedeutung der höheren geistigen und wissenschaftlich theologischen Bildung. Hiermit verbindet sich ein weit grösseres Interesse an der Theologie und ein kirchlich mehr interessierter Sinn, als man in Rom in den meisten Fällen findet. Daraus erklärt es sich auch, dass die Ursprünge aller grossen kirchlichen Bewegungen nicht in Rom, sondern im Orient liegen; allerdings wandten sich dann im Verlauf der Bewegung die Parteihäupter nach Rom, um in der Welthauptstadt, in der Menschen von allerlei Bildung und mit den verschiedensten religiösen Bedürfnissen zusammentrafen, erfolgreiche Propaganda für ihre Anschauungen zu machen. Es ist dies eine Erscheinung, die sich immer wiederholt: die gnostischen Sekten, die *marcionitische* Bewegung, die montanistische Reform, der dynamische und der modalistische Monarchianismus, sie alle haben ihren Ursprung im Orient, aber Valentinus und Ptolemäus, Marcion und der Montanist Proculus, die Theodote und Praxeas, Epigonus und Sabellius haben, und zwar die meisten längere Zeit, in Rom sich aufgehalten. In den meisten Fällen entwickelten die römischen Bischöfe diesen Männern gegenüber eine frappierende Sicherheit in der Handhabung des Taufsymbols, um hiernach ihre Lehräusserungen zu messen und zu verurteilen und die Urheber derselben zum Ausscheiden aus der Kirchengemeinschaft zu veranlassen. Dass dies Rom fast immer[1])

[1]) Nur mit dem modalistichen Monarchianismus haben die römischen Bischöfe Unglück gehabt, was aber wohl nicht daher rührt, dass ihnen gegenüber als noch auf dem Grunde der Glaubensregel stehend die Waffe des Symbols versagte, — da befanden sie sich bei den Anhängern der adoptionischen Christologie, den beiden Theodoten und Artemas, in einer ganz ähnlichen Lage, und doch haben sie diese ohne Schwanken oder Zögern ausgeschlossen, — sondern daher, dass die christologischen Aussagen des Symbols auch modalistisch sich deuten liessen, und viele alte Formeln (Ignatius, ad Ephesios 7, 2:

schnell gelang, ist von der grössten Wichtigkeit für die Konsolidierung seiner Primatsansprüche gewesen, denn mit Stolz konnte diese Gemeinde sich als den Hort der Orthodoxie bezeichnen, der noch durch keine Häresie befleckt worden sei. Aber zunächst beweist das eben Angeführte doch nur, dass hier ein langsamerer Fluss der kirchlichen Entwickelung und ein geringeres theologisches Interesse vorhanden war als im Osten.

In dieser Hinsicht aber steht Kleinasien an der Spitze: hier versuchte Marcion das Christentum von allem, was es mit dem Judentum verband, loszulösen, im Interesse der Universalität der christlichen Religion das neue Testament auf sich selbst zu stellen und vom Paulinismus, wie er ihn verstand, ausgehend, ein neues und richtigeres Verständnis des Christentums zu schaffen. Hier begann Montanus seine Reaktion gegen alle von ihm in der Grosskirche erblickte Verweltlichung und verkündete in Worten begeisterter und begeisternder Rede die Notwendigkeit des Verlassens aller weltlichen befleckenden Verhältnisse, um sich auf das nahe Kommen des Herrn vorzubereiten. Hier brachen die langwierigen Osterstreitigkeiten aus, eine Kontroverse, die immer wieder von neuem erregt wurde. Alles dieses weist auf eine Höhe der theologischen Bildung und des kirchlichen Interesses, wie sie in Rom nicht im entferntesten zu jener Zeit erreicht ist; aber dies wäre auch unmöglich gewesen, wenn nicht an der Spitze der Kleinasiatischen Kirche Männer gestanden hätten, die an Bedeutung und Einfluss mit einem jeden ihrer Zeitgenossen getrost sich messen konnten. Solche Kirchenlehrer, wie die Kirchen Kleinasiens auf eine lange Reihe derselben rühmend zurückblicken konnten, hat Rom nicht besessen; an Vertretern der wissenschaftlichen Theologie hat es dieser Kirche stets gefehlt; die Männer, die die Grundlagen der theologischen Entwickelung gelegt haben, auf denen immer weiter gebaut ist, und die auch die Neuzeit wohl anders gefügt und verbunden, aber nicht beseitigt hat, sind Nichtrömer gewesen; sehen wir ab von Clemens, dem Verfasser der Clemenshomilie und Hermas, so tritt uns im ganzen 2. Jahrhundert kaum noch ein geborener Römer entgegen, der sich im

---

γεννητὸς καὶ ἀγέννητος, ἐν σαρκὶ γενόμενος θεός, .... πρῶτον παθητὸς καὶ τότε ἀπαθής. ad Romanos 6, 3. τοῦ πάθους τοῦ θεοῦ μου. ad Ephesios 1, 1. ἐν αἵματι θεοῦ, Melito: ὁ θεὸς πέπονθεν ὑπὸ δεξιᾶς Ἰσραηλιτίδος) ebenso klangen. So konnte es kommen, dass jedenfalls drei (Victor, Zephyrinus, Kallistus), vielleicht sogar vier (auch Eleutherus) römische Bischöfe Anhänger der modalistischen Doktrin waren, ein unerhörtes Vorkommnis für die bis dahin häresiefreie römische Kirche.

der wissenschaftlichen Theologie einen Namen gemacht hätte.[1]) Wohl sind manche bedeutende Theologen anderer Kirchen zeitweilig in Rom gewesen, entweder hingeführt durch besondere Veranlassung gen oder durch den Wunsch, die dortigen Verhältnisse kennen zu lernen und zugleich der Gemeinde der Welthauptstadt einen Achtungsbesuch zu machen, so Polykarp,[2]) Irenäus[3]) und später Origenes,[4]) wohl haben sich dann einige, wie Justin und Tatian, dauernd in Rom niedergelassen, aber, wie gesagt, die geborenen Römer stellen nur ein ganz geringes Kontingent zu der Schar der kirchlichen Gelehrten.

Ganz besonders reich an diesen war dagegen bis etwa zum Jahre 200, wo ein Stillstand hier eintritt,[5]) um erst im 4. Jahrhundert durch neuen theologisch-wissenschaftlichen Eifer und erhöhten Ruhm abgelöst zu werden, die kleinasiatische Kirche. Mit Stolz zählt gegen das Ende des Jahrhunderts Polykrates von Ephesus[6]) die Namen der Männer und grossen Kirchenlichter, deren Kleinasien sich rühmte, auf: er erwähnt den Apostel Johannes, Philippus, Polykarp von Smyrna, Thraseas von Eumeneia, Sagaris, Papirios und Melito den Eunuchen. Dieses Verzeichnis liesse sich noch vervollständigen, man könnte Papias und Apolinarios von Hierapolis hinzufügen; aber wichtiger ist doch noch die Thatsache, dass die Theologie der Kleinasiaten die Mutter der Theologie des Irenäus und damit mittelbar die der gesamten kirchlichen Theologie des Abendlands überhaupt geworden ist. Denn von Irenäus sind abhängig Hippolyt und besonders Tertullian, und wie bedeutungsvoll die Theologie dieses Mannes neben der des Irenäus für die Kirche geworden ist, ist hinlänglich bekannt. Neben Irenäus gehen Tertullians kirchliche und theologische Anschauungen aber noch auf eine andere Quelle zurück, und das ist die Theologie Melitos von Sardes.[7]) Leider

---

[1]) Beim Beginn des 2. Jahrhunderts finden wir dort allerdings den Gegner des Montanisten Proculus, Gaius, der sicherlich wohl, und Hippolytus, der vielleicht auch ein Römer gewesen ist.

[2]) Im Jahre 155. cf. Irenaeus bei Eusebius, hist. eccl. IV, 14, 5, V, 24, 16.

[3]) Im Jahre 177 und schon vorher einmal, vielleicht in Begleitung Polykarps.

[4]) Nach 210, cf. Eusebius, hist. eccl. VI, 14, 10: εὐξάμενος τὴν ἀρχαιοτάτην Ῥωμαίων ἐκκλησίαν ἰδεῖν. Auch Hegesipp hat sich nach seinem eigenen Zeugnisse (bei Eusebius, hist. eccl. IV, 11, 7) während des Episkopates des Anicet (154—156 bis 166/7) nach Rom begeben und ist dort geblieben bis zur Regierung des Eleutherus (174/5—189).

[5]) Vom Ende des Jahrhunderts an verdunkelt der hohe theologische Ruhm Alexandriens die Bedeutung jeder anderen Kirche.

[6]) Eusebius, hist. eccl. V, 24.

[7]) Den Beweis hierfür werde ich unten liefern; cf. auch Harnack, Die

sind die Berichte, die uns über diesen Mann zu Gebote stehen, so dürftig, dass es nicht mehr möglich ist, seine Thätigkeit und seine Stellung in der Kirche genau darzustellen, seine Bedeutung voll und ganz zu erfassen. Aber selbst aus den wenigen Resten, die uns von seinen Schriften erhalten sind, gewinnen wir den Eindruck, dass in ihm die gesamte theologische Entwickelung der kleinasiatischen Kirchen kulminiert hat, dass wir ihn mit vollem Rechte den ersten christlichen Theologen nennen dürfen, denn was bis dahin mit dem Namen Theologie in der nachapostolischen Kirche bezeichnet ist, verdient streng genommen diesen Namen nicht, auch die Apologeten sind im wahren Sinne des Wortes noch nicht Theologen. Melito aber ist wahrscheinlich der erste, der einen festgeschlossenen Kanon heiliger Schriften vor sich gehabt hat, als Grund und Unterlage seiner Theologie, und so lange dies nicht der Fall ist, lässt sich doch von Theologie, von christlicher Theologie, genau angesehen, noch nicht reden. Es scheint auch ganz deutlich noch durch, dass er ein festes theologisches System gebildet hat, in dem die Logoschristologie, zum ersten Male auf die Soteriologie angewandt und fest mit ihr verknüpft, die hervorragendste Stellung einnimmt; für uns tritt dies allerdings nicht mehr völlig klar zu Tage, doch ist dieser Mangel nicht etwa einer Unvollkommenheit des Systems, sondern lediglich der überaus mangelhaften Ueberlieferung zuzuschreiben. Mit dieser seiner Theologie steht Melito eigentlich schon ausserhalb des nachapostolischen Zeitalters, ausserhalb der Zeit der Apologeten, und ist bei der Beurteilung möglichst nahe an Irenäus heranzurücken; andererseits war er aber selbst Apologet, und zwar, wie wir aus den uns erhaltenen Resten seiner Schutzschrift sehen können, keiner der untüchtigsten, der es verstand, in überaus geschickter Weise alles, was zu Gunsten der Christen sprechen konnte, zu verwerten. Ja, und das ist wohl die eigenthümlichste Erscheinung an dem Manne, er bleibt in mancher Hinsicht hinter dem Apologetenzeitalter zurück und verrät Anschauungen, die eher auf den Anfang als auf das Ende des Jahrhunderts hinzuweisen scheinen. Aber gerade dieser Umstand macht ihn interessant: einerseits eilt er seiner Zeit weit voraus, andererseits steckt er aber noch mit dem einen Fusse tief in den Anschauungen seiner Zeitgenossen; wie eine Janusstatue

---

Ueberlieferung der griechischen Apologeten des zweiten Jahrhunderts in der alten Kirche und im Mittelalter, in den Texten und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Litteratur, herausgegeben von O. v. Gebhardt und A. Harnack, 1882. I, 1. 2, 249—251.

kommt er uns vor, mit dem einen Antlitz blickt er zurück in die Vergangenheit und kann seine Augen nicht losreissen von dem, was ihn dort fesselt, das andere Antlitz aber sieht weit hinaus in die Ferne und erblickt mit ahnendem Auge die Grundlinien der Theologie der Zukunft. An seinem Beispiel kann man sehen, wie auch die gebildetsten Theologen doch noch einzelne Elemente, aus den Anschauungen einzelner Kreise entnommen, beibehalten, die zu der Gesamtheit ihrer Theologie nicht recht stimmen wollen; ob und wie es Melito gelungen ist, diese disparaten Elemente zu einem einheitlichen Gesamtbilde zu vereinigen, können wir nicht mehr erkennen. Jedenfalls ist seine Theologie für uns aber ein willkommenes Mittelglied, um uns den Uebergang von den Apologeten zu Irenäus und Tertullian zu erklären, um die Lücke zwischen der Theologie des 2. und der des 3. Jahrhunderts einigermassen auszufüllen.

Melito hat verhältnismässig selten einen Darsteller seiner Theologie gefunden, wozu der Grund wohl in erster Linie in der Dürftigkeit der von ihm handelnden Quellen zu suchen ist. Von den Bearbeitungen der gesamten Kirchengeschichte und der Geschichte des nachapostolischen Zeitalters ebenso wie von den Erörterungen über den zweiten Osterstreit, wo allerdings einige Notizen über ihn mitgeteilt werden, kann ich hier füglich absehen und nenne nur die Werke derjenigen, welche Melito zum Gegenstande ausführlicherer Monographien erwählt haben. Hier sind zunächst zu erwähnen die zwei Dissertationen über Melito von C. Chr. Woog aus den Jahren 1744 und 1751.[1]) Auf die für seine Zeit zwar gründliche und eingehende, jetzt aber nicht mehr verwendbare Darstellung Piper's,[2]) der auch bisweilen zu sehr die Lücken der Quellen durch haltlose Vermutungen ausfüllt, wird im folgenden, wo es nötig ist, Bezug genommen werden. Sehr brauchbare Notizen über Melito, die aber

---

[1]) De Melitone Sardium in Asia episcopo, 1744, 1751. Die beiden Dissertationen erörtern in weitschweifiger Art das Leben und die bis dahin bekannten Schriften Melitos und sind gegenwärtig bereits durch Piper's Darstellung weit überholt.

[2]) Theologische Studien und Kritiken 1838. I, 54—154. Piper behandelt zunächst Melitos Lebensverhältnisse und echte Schriften (S. 55—109), darauf die bis zum Jahre 1838 bekannten Pseudomelitonia (S. 110—146) und weist zum Schluss die Fundstellen der echten und unechten Fragmente nach (S. 147—154.) Ein vollständiges Bild von der theologischen Bedeutung Melitos kann er nicht bieten, da damals noch die wichtigen syrischen Fragmente unbekannt waren, natürlich kann infolgedessen auch seine dogmenhistorische Stellung nicht gewürdigt werden. Seine oft kühnen Conjecturen sind z. T. ohne hinreichendc Begründung gelassen, z. T. durch die neu entdeckten Schriftstücke direkt widerlegt.

durch die hier allerdings nicht zu umgehende Form der Anmerkungen viel an Klarheit und Uebersichtlichkeit verlieren, bietet Otto in seiner Ausgabe der Fragmente melitonischer Schriften im 9. Bande des Corpus Apologetarum.[1])

Die Abhandlung des Dänen Rœrdam,[2]) (mir wegen der Sprache unzugänglich) scheint mir, aus den Citaten bei Otto wenigstens zu schliessen, infolge der Verwendung der für echt gehaltenen syrischen Apologie ein ungenaues Bild Melitos zu geben. Harnack's Darstellung in den Texten und Untersuchungen[3]) verfolgt einen anderen Zweck; sie will nur die Ueberlieferung der Kirchenhistoriker über Melito von Polykrates von Ephesus bis zu Anastasius Sinaïta und der Zeit der syrischen Fragmente geben, ist daher vor allem für die Quellenuntersuchung von nicht zu unterschätzender Bedeutung, bietet aber auch sonst, ebenso wie einzelne Stellen der Dogmengeschichte[4]) desselben Verfassers, nicht zu übersehende Notizen und Urteile.[5])

Im folgenden werde ich, da die Echtheit einzelner Fragmente, die unter Melitos Namen gehen, fraglich ist, zunächst eine eingehende Quellenuntersuchung bieten und dann erst an die Darstellung seines Lebens und seiner Theologie herantreten.

---

[1]) Corpus Apologetarum Christianorum saeculi secundi, edidit Jo. Car. Th. eques de Otto 1872. Vol. IX, 374—478.

[2]) Th. Sk. Roerdam, Melitos Tale til Keyser Antonin samt nogle hidtil ukjendte Brudstykker af Samme Forfatter, oversatte Fra Syrisk. 1856.

[3]) cf. p. 7. not. 7. I, 1. 2, 240—278.

[4]) Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte,[2] I. Band. 1888. Es kommen besonders folgende Stellen in Betracht: I, 165. 166. 308. 365. 429. 465. 471. 476. 487. 509. 510. 511. 526. 529. II, 194.

[5]) Der Artikel „Melito“ von Steitz in PRE[2] IX, 577—579 bringt nichts irgendwie Neues und braucht deshalb nicht weiter berücksichtigt zu werden.

# I. Kapitel.

## Die Quellen.

### Erster Abschnitt.

### Die voreusebianischen Quellen.

Wenn wir in irgend einem Falle die Mangelhaftigkeit der historischen Ueberlieferung über eine Person der Geschichte zu beklagen haben, so sind wir vor allem bei Melito in dieser Lage. Fliessen schon für die Darstellung seiner theologischen Anschauungen die Quellen überaus spärlich, so sind wir vollends für die Kenntnis seiner Lebensumstände von den Berichten der Kirchenschriftsteller nahezu verlassen. Für diesen Punkt sind wir fast ausschliesslich auf die dürftige Notiz des Polykrates von Ephesus in seinem Briefe an Victor von Rom vom Jahre 194 oder 195 angewiesen, die sich bei Eusebius[1]) findet. Sie lautet: Τί δὲ δεῖ λέγειν .... Μελίτωνα τὸν εὐνοῦχον, τὸν ἐν ἁγίῳ πνεύματι πάντα πολιτευσάμενον, ὃς κεῖται ἐν Σάρδεσι περιμένων τὴν ἀπὸ τῶν οὐρανῶν ἐπισκοπὴν, ἐν ᾗ ἐκ νεκρῶν ἀναστήσεται. Trotz ihrer Kürze ist diese Notiz doch von höchstem Werte, und wir müssen dem Eusebius für ihre Erhaltung dankbar sein, denn wir lernen hier, ganz abgesehen davon, dass wir hiernach bestimmt erfahren, Melito sei im Jahre 194/5[2]) nicht mehr unter den Lebenden gewesen, den kleinasiatischen Kirchenlehrer von mehreren Seiten kennen, die uns sonst verschlossen geblieben wären. Zu beachten sind vor allem die Ausdrücke: τὸν εὐνοῦχον, τὸν ἐν ἁγίῳ πνεύματι πάντα πολιτευσάμενον und περιμένων τὴν ἀπὸ τῶν οὐρανῶν ἐπισκοπὴν, durch die offenbar etwas ausgesagt werden soll, was von Melito in hervorragendem Masse oder, wenigstens in diesem Zusammenhange, z. T. ausschliesslich gilt.

Sodann erwähnt Eusebius die Schrift des Clemens von Alexandrien περὶ τοῦ πάσχα und versichert uns, der letztere habe dieselbe bewogen durch das gleichlautende Werk des Melito verfasst (ὃν ὡς ἐξ αἰτίας τῆς τοῦ Μελίτωνος γραφῆς φησιν ἑαυτὸν συντάξαι).[3]) In dieser hat Clemens, wiederum nach dem Zeugnis des Eusebius,[4]) auf Melitos Schrift Bezug genommen und zugleich die Ausführungen dieses Lehrers

---

[1]) Eusebius, hist. eccl. V, 24, 5.

[2]) In diese Zeit muss der Brief fallen nach Lipsius, Chronologie der römischen Bischöfe.

[3]) Eusebius, hist. eccl. IV, 26, 4.

[4]) Eusebius, hist. eccl. VI, 13, 9.

ebenso wie die des Irenäus und einiger weiterer berücksichtigt und aufgenommen. Fragmente aus dieser Schrift des Clemens sind zwar erhalten,[1]) kommen aber für uns hier vorläufig noch nicht in Frage. Polykrates und Clemens waren beide noch Zeitgenossen Melitos, darum sind ihre Zeugnisse so wichtig und über den Verdacht der Unechtheit erhaben.

In eine etwas entferntere Zeit führen uns die beiden folgenden Notizen.

Mit Bezugnahme auf die verloren gegangene Schrift Tertullians de ecstasi führt Hieronymus[2]) folgendes an: huius elegans et declamatorium ingenium (laudans) cavillatur Tertullianus in septem libris quos scripsit adversus ecclesiam pro Montano, (dicit) dicens eum a plerisque nostrorum prophetam putari. Für die Erklärung des Wortes nostrorum ist zu beachten, dass Hieronymus, in indirekter Rede über die Stelle Tertullians referierend, von seinem eigenen Standpunkt aus spricht, und dass nostrorum also nur gleich catholicorum, nicht Montanistarum sein kann. Dasselbe Ergebnis finden wir auch durch folgende Erwägung bestätigt: wäre Melito ein Prophet der Montanisten gewesen, so würde Tertullian gewiss nicht sein „ingenium“ bespöttelt, sich vielmehr gefreut haben, den berühmten kleinasiatischen Kirchenlehrer als Zeugen für seine Ansicht anführen zu können; dann würde jedenfalls auch Hieronymus nicht mit so ruhigem Gleichmut über die Worte hinweggegangen sein, sondern es nicht unterlassen haben, einen Tadel Melitos hinzuzufügen. Gewiss galt hiernach Melito als Prophet, aber bei den Katholiken, nicht bei den Montanisten,[3]) und wenn die Worte des Polykrates: τὸν ἐν ἁγίῳ πνεύματι πάντα πολιτευσάμενον an sich noch dunkel erscheinen konnten, so gewinnen sie durch diese Notiz bei Tertullian-Hieronymus eine willkommene Beleuchtung. Aus dem »kleinen Labyrinth«, der Streitschrift wahrscheinlich des Hippolytus[4]) gegen Artemas, teilt Eusebius[5])

[1]) Im Chronicon paschale, abgedruckt auch bei Schürer, De controversiis paschalibus secundo p. Chr. n. saeculo exortis, 1869. p. 25 s.

[2]) Hieronymus, De viris illustribus c. 24.

[3]) Dies ist auch die Ansicht von Woog, Diss. I, 36, Ritschl, die Entstehung der altkatholichen Kirche,[2] 528, Steitz. PRE,[1] IX, 314. Otto, Corpus Apologetarum IX, 386 f. Harnack, Texte und Untersuchungen 1, 1. 2, 25 gegen Schwegler, der Montanismus, 171. 223 und Hilgenfeld, der Paschastreit der alten Kirche, 273.

[4]) Für den Verfasser wird Hippolytus gehalten auch von Harnack, Artikel Monarchianismus in PRE[2], X, 186 und Lehrbuch der Dogmengeschichte, I, 621, not. 1, ebenso von Kurtz, Lehrbuch der Kirchengeschichte,[10] I, 1, 107; die Notiz des Photius (cod. 121), der es dem Gaius zuschreibt, ist nicht zuverlässig, da derselbe sich auch inbetreff der Autorschaft des Werkes περὶ τῆς τοῦ παντὸς οὐσιάς geirrt hat.

[5]) Eusebius, hist. eccl. V, 28, 4. 5.

einige Fragmente mit, in denen von den in besonders hohem Grade christologisch interessierten Theologen die Rede ist; noch vor den Zeiten Victors, heisst es hier, hätten einzelne Männer Schriften πρὸς τὰ ἔθνη ὑπὲρ τῆς ἀληθείας καὶ πρὸς τὰς τότε αἱρέσεις verfasst; es werden Justin, Miltiades, Tatian und Clemens erwähnt, durch die die wahre Gottheit des Erlösers verkündet werde (ἐν οἷς ἅπασι θεολογεῖται ὁ Χριστός). Irenäus und Melito aber und »die übrigen«, darin liegt der Fortschritt, lehrten die Gottheit und die Menschheit Christi: τὰ γὰρ Εἰρηναίου τε καὶ Μελίτωνος καὶ τῶν λοιπῶν τίς ἀγνοεῖ βιβλία, θεὸν καὶ ἄνθρωπον καταγγέλλοντα τὸν Χριστόν; diese Zusammenstellung des Irenäus und Melito ist sehr geschickt und zeugt von nicht unbedeutender Sachkenntniss; wer aber ist unter den übrigen verstanden? Es muss jemand sein, dessen Lehrweise der jener beiden Theologen verwandt ist, und da können nur Tertullian und Hippolytus in Frage kommen; an Tertullian ist wohl nicht zu denken, weil er als Lateiner der damals noch griechisch sprechenden römischen Kirche und dem derselben Sprache sich bedienenden Verfasser des Labyrinths ferne stand und weil seine Orthodoxie angezweifelt wurde. Also bleibt nur Hippolytus, und dann erklärt es sich auch, weshalb er den Namen der λοιποί nicht angiebt: er konnte nicht gut sagen: Seht euch doch meine Schriften an, da findet ihr das Richtige! er nennt die λοιποί nicht, weil er selbst dazu gehört, oder besser vielleicht noch ausgedrückt, weil er allein hinter dieser Bezeichnung steckt. Es ist überaus interessant, dass man schon um das Jahr 235[1]) die drei grossen Theologen, Melito, Irenäus und Hippolytus, deren Anschauungen in so hohem Grade mit einander verwandt sind, zusammengestellt und das Neue und Epochemachende in ihrer Wirksamkeit darin gesehen hat, dass sie zuerst mit der vollen und rückhaltlosen Anerkennung beider Naturen des Erlösers Ernst gemacht haben.

Noch etwas weiter von der Zeit des Melito hinweg führen uns zwei Zeugnisse bei Origenes. Bei der Erklärung der Ueberschrift des 3. Psalms[2]) kommt derselbe auf Absalom zu sprechen und untersucht nun, wofür Absalom Typus sei; dabei führt er als die beiden Hauptansichten an, dass derselbe entweder ein εἰκών des Verräters Judas oder des Teufels sei. Vertreter der letzteren Anschauung sei Melito, denn Μελίτων γοῦν ὁ ἐν τῇ Ἀσίᾳ φησὶν αὐτὸν εἶναι τύπον τοῦ διαβόλου ἐπαναστάντος τῇ Χριστοῦ βασιλείᾳ, καὶ τούτου μόνου μνησθεὶς οὐκ ἐπεξειργάσατο τὸν τόπον.[3])

[1]) Vor 235 kann Artemas nicht aufgetreten sein und bald darauf erschien wohl die Streitschrift gegen ihn; cf. Harnack ll. cc.

[2]) Origenis Selecta in psalmos, Opp. ed. Lommatzsch, XI, 411.

[3]) Vielleicht ist für τόπον vielmehr τύπον zu lesen, und als Sinn ergäbe

In welcher Schrift Melitos er diese Ansicht vorgetragen gefunden habe, sagt Origenes nicht. Interessant ist diese Notiz aber jedenfalls, weil wir durch sie erfahren, was wir ja allerdings von vornherein schon vermuten durften, dass Melito ein Freund der typischen Erklärung des alten Testaments, der die Personen und Ereignisse wichtig sind nicht durch das, was sie in Wahrheit sind, sondern durch das, was sie bedeuten können, gewesen ist. Wichtiger noch in theologischer Hinsicht ist die zweite Notiz über Melito bei Origenes.[1]) Er untersucht in seinen Erklärungen zur Genesis, ob das κατ' εἰκόνα θεοῦ in Gen. 1, 26 sich auf den Leib oder auf die Seele beziehe; zu den Vertretern der zuerst erwähnten Ansicht gehöre auch Melito, der dann folgerichtig auch Gott eine Leiblichkeit zuschreiben muss. Zu diesem dogmatischen Grunde für obige Lehre kam dann für Melito nach dem Bericht des Origenes noch ein historisch-exegetischer: er berief sich auf die Theophanien des Alten Testaments, die ihm nicht anders möglich zu sein schienen, als wenn Gott imstande sei, auch, wenn es ihm beliebe, in leiblich-körperlicher Gestalt zu erscheinen. Die für die Kenntnis der melitonischen Theologie bedeutenden Worte des Origenes lauten: προδιαληπτέον πρότερον, ποῦ συνίσταται τὸ »κατ' εἰκόνα«, ἐν σώματι ἢ ἐν ψυχῇ. Ἴδωμεν δὲ πρότερον, οἷς χρῶνται οἱ τὸ πρῶτον λέγοντες· ὧν ἔστι καὶ Μελίτων, συγγράμματα[2]) καταλελοιπὼς περὶ τοῦ ἐνσώματον εἶναι τὸν θεόν. Μέλη γὰρ θεοῦ ὀνομαζόμενα εὑρίσκοντες . . . ἄντικρυς φάσκουσι ταῦτα οὐχ ἕτερόν τι διδάσκειν ἢ τὴν μορφὴν τοῦ θεοῦ. Πῶς δέ, φασί, καὶ ὤφθη ὁ θεὸς τῷ Ἀβραὰμ καὶ Μωσῇ καὶ τοῖς ἁγίοις μὴ μεμορφωμένος; Μεμορφωμένος δὲ κατὰ ποῖον χαρακτῆρα ἢ τὸν ἀνθρώπινον; Καὶ συνάγουσι μυρία ῥητὰ μέλη ὀνομάζοντα θεοῦ.

Das ist alles, was uns die voreusebianischen Quellen, von denen wiederum drei nur durch Vermittelung des Eusebius auf uns gekommen sind, über Melito berichten. Es ist nicht eben viel, was wir erfahren: Im Jahre 194/5 liegt er schon begraben zu Sardes; dass er Bischof der dortigen Gemeinde gewesen ist, wird nicht gesagt, lässt sich aber, wiewohl nur unsicher, aus der gleichzeitigen Erwähnung der Bischöfe Polykarp, Thraseas und besonders Sagaris schliessen, obgleich allerdings Origenes seinen Bichofssitz nicht zu kennen scheint und ihn nur als Μελίτων ὁ ἐν τῇ Ἀσίᾳ einführt. Er war ein asketisch streng lebender Christ und vielleicht Chiliast; von den

---

sich dann, Melito habe nicht im einzelnen weiter ausgeführt, inwiefern Absalom der Typus des Teufels sei, sondern sich auf die einfache Behaupiung beschränkt.

[1]) Selecta in Genesim, opp. VIII, 49 f.; erhalten bei Theodoret, Quaestiones in Genesim XX, opp. ed. Sirmond I, 21.

[2]) Die Emendation in σύγγραμμά τι, die Otto l. c. 395 vornimmt, ist unnötig.

Katholiken wurde er für einen Propheten gehalten; sein elegans et declamatorium ingenium war für Tertullian ein Gegenstand des Spöttelns. Seine theologischen Ausführungen müssen bedeutend und den Anschauungen des Irenäus und wohl auch des Hippolytus verwandt gewesen sein; in seiner Schriftbenutzung typologisierte er und war ein Vertreter der Ansicht von der Leiblichkeit Gottes und der Gottebenbildlichkeit des Menschen auch in Bezug auf den Körper. Zwei Schriften von ihm werden namentlich erwähnt, die περὶ τοῦ πάσχα und die συγγράμματα περὶ τοῦ ἐνσώματον εἶναι θεόν, von denen die erstere dem Clemens von Alexandrien die Veranlassung zu seinem gleichbetitelten Werke gab. Dass er noch mehrere Schriften verfasst hat, ergiebt sich mit Bestimmtheit aus den Worten des kleinen Labyrinths, und zwar müssen dies christologische gewesen sein.

---

## 2. Abschnitt.

### Die Angaben des Eusebius.

Im allgemeinen genügen also die Berichte von Eusebius, wenn sie auch durchblicken lassen, dass Melito in mancherlei Hinsicht sich ausgezeichnet und eine eigentümliche Sonderstellung unter seinen Zeitgenossen eingenommen hat, doch nicht, um in uns den Eindruck zu erwecken, dass er seine Zeit überragt habe und ihr vorangeeilt sei. Um so mehr erstaunen wir, wenn wir dann zu Eusebius gelangen und aus seinen Angaben ersehen, dass Melito eine schriftstellerische Thätigkeit ausgeübt hat, so bedeutend und so umfangreich, dass ihn in diesem Punkte auch nicht einer der Kirchenlehrer des 2. Jahrhunderts, was die Vielseitigkeit des Behandelten anbetrifft selbst Irenäus nicht ausgenommen, — nur Tertullian darf sich mit ihm messen, — übertroffen hat.

Eusebius nennt ihn zum ersten Male bei Gelegenheit des von ihm mitgetheilten (unechten) Edictum ad commune Asiae des Antoninus Pius,[1]) wo er ihn, vielleicht durch eine falsch gedeutete Stelle[2]) in der Apologie bewogen, zum Bürgen für dasselbe macht. Er schreibt

---

[1]) Eusebius, hist. eccl. IV, 13, 1—7. Die Echtheit dieses Edikts wird, abgesehen von Hegelmaier comm. in edictum Imp. Ant. P. pro Christianis. Tubing. 1674 (bei Gieseler, Lehrbuch der Kirchengeschichte[4], I, 1, 174) und Ranke, von allen Historikern bestritten, cf. Gieseler l. c.

[2]) Bei Eusebius, hist. eccl. IV, 26, 10. ὁ δὲ πατήρ σου . . . . ταῖς πόλεσι περὶ τοῦ μηδὲν νεωτερίζειν περὶ ἡμῶν ἔγραψεν, ἐν οἷς καὶ πρὸς Λαρισαίους καὶ πρὸς Θεσσαλονικεῖς καὶ Ἀθηναίους καὶ πρὸς πάντας Ἕλληνας.

an dieser Stelle[1]): Μελίτων τῆς ἐν Σάρδεσιν ἐκκλησίας ἐπίσκοπος, κατ' αὐτὸ γνωριζόμενος τοῦ χρόνου, δῆλός ἐστιν ἐκ τῶν εἰρημένων αὐτῷ ἐν ῇ πεποίηται πρὸς αὐτοκράτορα Οὐῆρον ὑπὲρ τοῦ καθ' ἡμᾶς δόγματος ἀπολογίᾳ. Hier wird Melito zum ersten Male klar und bestimmt als Bischof von Sardes bezeichnet. An sich könnte Eusebius dies ja aus der oben angeführten Stelle im Briefe des Polykrates[2]) vermutet haben, denn wenn Melito in Sardes begraben lag, so drängte sich ja unwillkürlich die Annahme auf, dass er auch in derselben Stadt die Bischofswürde besessen habe. Aber Eusebius verrät an den weiterhin anzuführenden Stellen eine so genaue Bekanntschaft mit Melito, dass es recht wahrscheinlich wird, dass er obige Notiz aus seinen Schriften oder aus der sonstigen Ueberlieferung über ihn geschöpft hat; wir dürfen daher unbedenklich diese Nachricht als eine Bereicherung unserer Kenntnisse über Melito ansehen und demgemäss verwenden. Die Worte: κατ' αὐτὸ γνωριζόμενος τοῦ χρόνου geben uns auch eine Zeitbestimmung für Melito, da sie ziemlich genau besagen wollen, wann er weiterhin bekannt wurde. Es fand dies nach der Annahme des Eusebius statt zu der Zeit, als jenes Edikt erlassen wurde; wenn dasselbe nun auch unecht ist, so können wir doch die Zeitangaben eben für die Ansicht des Eusebius verwenden. Antoninus Pius war zum zweiten Male Konsul im Jahre 139,[3]) zum vierten Male zusammen mit Marcus Aurelius im Jahre 145,[4]) beides nach dem Bericht des Julius Capitolinus; das dritte Konsulat, das Erscheinen des Edikts und zugleich ungefähr das Bekanntwerden Melitos fiele hiernach zwischen die Jahre 139 und 145.[5]) Nun liegt aber dasselbe Edikt in z. T. verschiedener Recension und auch anderer Chronologie bei Justin vor;[6]) hiernach ist es, nach Mommsens[7]) Korrektur des verderbten Textes, erschienen, als Antoninus Pius δημαρχικῆς ἐξουσίας τὸ κά, ὕπατος τὸ δ' war, d. h. im Jahre 158. Welcher der beiden Texte den Vorzug verdient, wird sich wohl nicht mehr entscheiden lassen, vielleicht eher der

---

[1]) Eusebius, hist. eccl. IV, 13, 8.

[2]) Dass ἐπισκοπή bei Polykrates auf das Bischofsamt, das Melito bis zu seinem Tode verwaltet habe, hinweisen solle, wie Bonwetsch, die Geschichte des Montanismus 1881, 21 not. 2 annimmt, ist mir nicht wahrscheinlich; ἐπισκοπή bedeutet hier wie oft in den LXX und im N. T. visitatio.

[3]) Julii Capitolini M. Antoninus Philosophus in Scriptores historiae Augustae ed. H. Jordan et Fr. Eyssenhardt 1884. c. 5. I, 46, 29.

[4]) Julius Capitolinus l. c. c. 6. I, 47, 16.

[5]) Ebenso H. Weingarten, Zeittafeln und Ueberblicke zur Kirchengeschichte[3] 1888. S. 10 „c. 140."

[6]) Appendix zu Justins Apologien, bei Otto, Corpus Apologetarum I, 244—247.

[7]) Theologische Jahrbücher, Tübingen 1855. J. XIV, 431. Der ursprüngliche Text lautet δημαρχικῆς ἐξουσίας ὕπατος πδ', πατὴρ πατρίδος τὸ κά.

eusebianische, da die Verworrenheit der Handschriften kein eben günstiges Vorurteil für die Recension bei Justin erweckt.[1]) Wie dem aber auch sei, jedenfalls geht aus dem Wortlaut des Eusebius soviel mit Bestimmtheit hervor, dass schon unter Antoninus Pius, vielleicht bereits zu Beginn seiner Regierungszeit, Melitos Name weiterhin bekannt geworden ist. An dieser Eusebiusstelle wird auch zum ersten Male Melitos Schutzschrift erwähnt; dass er auch zu den Apologeten gehöre, wussten wir vorher noch nicht; gerichtet war die Apologie nach Eusebius an den Kaiser Verus. Dieser herrschte aber zusammen mit Marcus Aurelius von 161—169; in diesen Jahren müsste demnach Melitos Apologie verfasst sein; ob Eusebius mit dieser Angabe im Recht ist, oder ob nicht vielmehr unter Verus der Kaiser Marcus Aurelius, der auch den Namen „Verus“ führte, zu verstehen ist, wird bald genauer zu prüfen sein.

An einer anderen Stelle berichtet Eusebius von dem Regierungsantritte des Bischofs Soter von Rom (166/7), des Agrippinus von Alexandrien und des Theophilus von Antiochien[2]) und zählt dann die Männer auf, die damals in der Kirche „blühten“, Hegesippos, Dionysios von Korinth, Pinytos von Knossos, Philippos (von Gortyne), Apolinarios, Melito, Musanos, Modestos und endlich Irenäus.[3]) Diese Nachricht meldet nicht etwa dasselbe wie die vorige, sondern auf den Unterschied von γνωρίζεσθαι dort und ἀκμάζειν hier ist volles Gewicht zu legen; zwischen 139 und 145 fing Melito erst an, bekannt zu werden, 166/7 etwa (alle derartigen Zeitbestimmungen von der ἀκμή dürfen natürlich nicht gepresst werden) stand er in der Blüte seines Ruhmes. Alle diese Männer, und darunter also auch Melito, werden von Eusebius gerühmt mit den Worten: ὧν καὶ εἰς ἡμᾶς τῆς ἀποστολικῆς παραδόσεως ἡ τῆς ὑγιοῦς πίστεως ἔγγραφος κατῆλθεν ὀρθοδοξία, er bezeichnet sie also als die Vermittler zwischen dem Zeitalter der Apostel und dem seinigen, als Uebermittler der Rechtgläubigkeit.

Die dritte Stelle bei Eusebius, die von Melito handelt, ist die weitaus wichtigste[4]): er wird hier zusammengestellt mit seinem Landsmann und Zeitgenossen, dem Apologeten Apolinarios von Hierapolis, und das διαπρεπῶς ἀκμάζειν dieser beiden Männer in die Zeit des Philippos von Gortyne, des Irenäus und Modestos gesetzt.[5]) Beide haben „dem erwähnten römischen Kaiser“ jeder für sich Schutz-

[1]) Denselben eusebianischen Text bevorzugt Weingarten l. c. 10.
[2]) Eusebius, hist. eccl. IV, 19. 20.
[3]) Eusebius, hist. eccl. IV, 21.
[4]) Eusebius, hist. eccl. IV, 26, 1—14.
[5]) Eusebius, hist. eccl. IV, 26, 1. cf. IV, 25.

schriften für den Glauben übergeben (οἳ καὶ τῷ δηλωθέντι κατὰ τοὺς χρόνους Ῥωμαίων βασιλεῖ λόγους ὑπὲρ τῆς πίστεως ἰδίως ἑκάτερος ἀπολογίας προσεφώνησαν). Der Kaiser, von dem hier die Rede ist, muss während des Episkopats des Soter und des Theophilus regiert haben und ein Zeitgenosse des Dionysius und Irenäus gewesen sein. Während der bischöflichen Herrschaft Soters aber sassen auf dem römischen Throne zwei Kaiser, Marcus Aurelius Antoninus und Lucius Verus ; diesen Beinamen „Verus" führte aber auch der erstere; Lucius Verus starb jedoch schon 169,[1]) so dass während des bedeutend grösseren Teiles des Episkopats des Soter Marcus Aurelius allein Kaiser war. Derselbe ist auch mit grösserem Recht Zeitgenosse des Irenäus zu nennen. Es besteht darum die grösste Wahrscheinlichkeit, dass unter dem δηλωθεὶς κατὰ τοὺς χρόνους Ῥωμαίων βασιλεύς Marcus Aurelius zu verstehen ist. Wenn dagegen bei Eusebius hist. eccl. IV, 13, 8 Verus als der Empfänger der Apologie genannt wird, so ergiebt sich aus hist. eccl. IV, 14, 10 mit aller Bestimmtheit, dass hier Marcus Aurelius Antoninus Verus (17. III 161—17. III 180) gemeint ist. Ebenso ist es höchst wahrscheinlich, dass die Apologie nach dem Jahre 169, nach dem Tode des Lucius Verus, übergeben ist; denn hätte Melito sie noch bei Lebzeiten dieses Kaisers verfasst, so würde er jedenfalls an diesen, der als Beherrscher des Ostens sein Landesherr war und ihm deshalb näher stand, mit ihr sich gewandt haben. Eine genauere Zeitbestimmung als die Jahre 169 und 180 als termini für die Abfassung der Apologie geben die äusseren Zeugnisse in der Kirchengeschichte des Eusebius nicht.

An der oben erwähnten Stelle nennt Eusebius Melito wieder ausdrücklich und bestimmt τῆς ἐν Σάρδεσι παροικίας ἐπίσκοπος[2]) und wiederholt somit seine frühere Notiz, was zum mindesten auf seine feste Ueberzeugung von ihrer Richtigkeit hinweist. Dann zählt er eine lange Reihe von Schriften Melitos auf, deren Titel aber bei dem Schwanken der Handschriften zum Teil variieren. Zunächst finden wir hier zwei Schriften wieder, die uns schon vor Eusebius bekannt waren: das von Clemens von Alexandrien citierte Werk περὶ τοῦ πάσχα und die von Origenes erwähnte Abhandlung: περὶ ἐνσωμάτου θεοῦ. Endlich wird auch die Apologie als τὸ πρὸς Ἀντωνῖνον βιβλίδιον angeführt.[3]) Aus ihr teilt Eusebius drei verschiedenen Stellen entnommene Fragmente mit,[4])

[1]) Julii Capitolini Verus c. 9. I, 73, 23—26. c. 11. I, 74, 20. Marcus Antoninus c. 14. 1, 54, 27. 28.
[2]) Eusebius, hist. eccl. IV, 26, 1.
[3]) Eusebius, hist. eccl. IV, 26, 2.
[4]) Eusebius, hist. eccl. IV, 26. 5—11.

und zwar offenbar deshalb, weil ihm die hier vorgetragene Anschauung über das Verhältnis von Monarchie und Christentum und über die Stellung der verschiedenen Kaiser zur christlichen Religion überaus gefiel. Was wir diesen Fragmenten zur näheren Bestimmung der Abfassungszeit der Apologie entnehmen können, ist folgendes. Angeredet wird ein einziger Kaiser (σοῦ κελεύσαντος. σοὶ προσφέρομεν. ἵνα κρίνειας. παρὰ σοῦ. δεόμεθά σου. τοῖς σοῖς ἔθνεσι. τοῦ σοῦ προγόνου. τῇ σῇ βασιλείᾳ. σὺ διάδοχος γέγονάς τε καὶ ἔσῃ. οἱ πρόγονοί σου. οἱ σοὶ πατέρες. ὁ πάππος σου. ὁ πατήρ ρου. σοῦ συνδιοικοῦντος. σὲ πράσσειν. σοῦ δεόμεθα), und zwar wird dieser bezeichnet als Enkel Hadrians (ὁ πάππος σου Ἀδριανός) und als Sohn des Antoninus Pius (ὁ πατήρ σου), mit dem zusammen er die Regierung geführt habe (σοῦ τὰ πάντα συνδιοικοῦντος αὐτῷ).[1]) Diese Bemerkungen können sowohl auf Marcus Aurelius, als auf Lucius Verus gehen, weniger auf den letzteren schon die Notiz von der Gemeinsamkeit des kaiserlichen Regiments zusammen mit Antoninus Pius, denn allein Marcus Aurelius besass die tribunicische Gewalt, das proconsularische Imperium und das Recht der Nachfolge.[2]) Auch die Worte: δίκαιος γάρ βασιλεὺς οὐκ ἂν ἀδίκως βουλεύσαιτο πώποτε[3]) scheinen eher auf Marcus Aurelius sich zu beziehen, und vollends weisen die Ausdrücke: καὶ πολύ γε φιλανθρωποτέραν καὶ φιλοσοφωτέραν[4]) deutlich auf den humanen Philosophen auf dem Cäsarenthron. Die Schrift muss also von Melito dem Marcus Aurelius, und zwar, da sonst Lucius Verus genannt wäre und nichts auf die Doppelherrschaft zweier Kaiser deutet, während dessen Alleinregierung übergeben sein. Er herrschte aber als einziger Regent vom Tode seines Adoptivbruders im Jahre 169 an bis zur Erhebung seines Sohnes Commodus zur Mitregierung im Jahre 176.[5]) Der letztere wird in der Apologie auch einmal mit den Worten: διάδοχος εὐκταῖος γέγονάς τε καὶ ἔσῃ μετὰ τοῦ παιδός[6]) erwähnt, ohne dass der Text uns zu der Annahme zwänge, hiernach die Abfassung der Apologie nach 176 anzunehmen; Commodus war nämlich schon seit dem October 166 Cäsar[7]) und, wenngleich damals

---

[1]) Eusebius, hist. eccl. IV, 26, 10.
[2]) Julii Capitolini Marcus Antoninus c. 6. I, 47, 20—22.
[3]) Eusebius, hist. eccl. IV, 26, 6.
[4]) Eusebius, hist. eccl. IV, 26, 11.
[5]) Julii Capitolini Marcus Antoninus c. 22. I, 60, 26—28. c. 16. I, 55, 18—20. Aelii Lampridii Commodus c. 12. I, 96, 8—17. (Imperator 27. Nov. 176.) Julii Capitolini Marcus Antoninus c. 27. I, 63, 28. 64, 1. Gegen Mommsen, Staatsrecht 2, 777, Anm. 3, der die Uebertragung der tribunicia potestas in das Jahr 177 setzt, hält Schiller, Geschichte der römischen Kaiserzeit I, 2, 660, Anm. 10 das Jahr 176 aufrecht; und zwar muss dieselbe geschehen sein zu Ende des Jahres.
[6]) Eusebius, hist. eccl. IV, 26, 7.
[7]) Julii Capitolini Marcus Antoninus c. 12. I, 53, 3. 4. c. 16. I, 55, 18. 19.

erst fünf Jahre alt, doch in gewissem Sinne Mitregent, so dass recht wohl Melito den oben erwähnten Ausdruck verwenden konnte. Innere und äussere Gründe nötigen uns demnach, die Abfassung der Apologie in die Zeit zwischen 169 und 176 zu setzen.

Ausserdem hat uns Eusebius noch ein sehr kurzes Stück aus der Schrift περὶ τοῦ πάσχα erhalten,[1]) bei dessen Mitteilung er, wie aus seinen Worten: ἐν μὲν οὖν τοῖς περὶ τοῦ πάσχα τὸν χρόνον, καθ' ὃν συνέταττεν, ἀρχόμενος σημαίνει ἐν τούτοις deutlich hervorgeht, lediglich chronologisch interessiert war. Das Fragment lautet: ἐπὶ Σερουιλλίου Παύλου ἀνθυπάτου τῆς Ἀσίας, ᾧ Σάγαρις καιρῷ ἐμαρτύρησεν, ἐγένετο ζήτησις πολλὴ ἐν Λαοδ, κεία περὶ τοῦ ἐμπεσόντος ιχατὰ καιρὸν ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις, καὶ ἐγράφη ταῦτα. Also eine doppelte Zeitbestimmung liegt vor, das Martyrium des Sagaris und das asiatische Prokonsulat des Servillius Paulus. Beides bleibt aber für uns unklar; zwar wissen wir, wenn Symeon Metaphrastes richtig orientirt ist, wann Sagaris, der Nachfolger Polykarps von Smyrna, sein Amt antrat,[2]) aber nicht wann er gestorben ist. Und vollends bei dem genannten Prokonsul erhebt sich die neue Schwierigkeit, dass selbst sein Name nicht feststeht, denn Rufinus, der sub Sergio, inquit Paulo proconsule Asiae bietet, muss in seinem Eusebiusexemplare Σεργίου Παύλου ἀνθυπάτου gelesen haben, während alle Handschriften des Eusebius Σερουιλλίου oder mit geringer Abweichung Σερουιλίου[3]) haben. Ist die letztere Lesart die richtige, dann könnte man an Q. Servilius Pudens denken, der im Jahre 166 Konsul war;[4]) hat Rufinus Recht, so läge es nahe, auf L. Sergius Paulus zu raten, welcher im Jahre 168 das Konsulat bekleidet hatte.[5]) Vielleicht empfiehlt sich diese Annahme am meisten, da die Lesart, welche Rufinus vorfand, die übrigen an Zuverlässigkeit übertrifft, und durchaus kein Grund einzusehen ist, weshalb Rufin den Eusebiustext geändert haben sollte. Dann wäre Sergius Paulus nach dem Jahre 168 Prokonsul von Asien gewesen, wie lange nachher, ist ungewiss, da die Zuteilung der Provinzen an die gewesenen Konsuln und Prätoren verschieden lange Zeit nach ihrer Amtsverwaltung durch das Los geschah. Auszuscheiden sind für

---

[1]) Eusebius, hist. eccl. IV, 26, 3.

[2]) Polykarp starb nach dem Martyrium c. 21 unter dem Prokonsulat des Quadratus, d. h. nach Waddington, (Mémoire sur la chronologie de la vie du rhéteur Aelius Aristide in den Mémoires de l'institut impérial de France, académie des inscriptions et belles-lettres, t. 26, 1867 p. 203—258) im Jahre 155; über die Beurteilung dieses Ansatzes cf. Bonwetsch, die Geschichte des Montanismus 1881. S. 143, Anm. 2.

[3]) Σερουιλίου haben die Codices AEa und Stephan. und Vales.

[4]) Aelii Lampridii Commodus c. 11. I, 96, 6.

[5]) Cf. Hilgenfeld, der Paschastreit der alten Kirche. 252.

uns die Jahre 168/9, wo Pollio, und 169/70, wo Severus Proconsul war;[1]) es bleibt also nur noch die Zeit von 170 an offen. Eine genauere Bestimmung ist für uns nicht mehr möglich.[2])

---

[1]) Hilgenfeld l. c. 252.

[2]) Für Sergius Paulus entscheiden sich weitaus die meisten; sein Prokonsulat wird gesetzt von Waddington, Fastes des provinces Asiatique de l'empire romain, 1872. S. 226 ff. in die Jahre 164—166, gebilligt von Bonwetsch l. c. 142; von Wieseler, Christenverfolgungen der Cäsaren 1858, S. 102 f, Otto, l. c. IX, 399 und Keim, Aus dem Urchristentum 1878, S. 155 in das Jahr 167, und zwar von dem letzteren genauer auf Ostern 167, von Hilgenfeld, der Paschastreit 252 „frühestens 170" oder vielleicht auch 166—168 und c. 170 in dem Werk: die Ketzergeschichte des Urchristentums 1884, S. 604, von Gieseler, Lehrbuch der Kirchengeschichte[4] 1844, I, 1, 242, Schürer, De controversiis paschalibus 1869, p. 72 und Kurtz, Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte[3] 1853, I, 1, 192, Lehrbuch der Kirchengeschichte[10], 1887, I, 1, 187 auf c. 170; dieser Verschiedenheit der Ansätze gegenüber hat Harnack, Texte und Untersuchungen I, 1. 2, 241, Anm. 325 sich für keine bestimmte Zeit entschieden, weil sie für uns nicht mehr zu ermitteln sei. Nachdem man sich fast allgemein für den Text des Rufin entschieden hatte, ist diese Annahme ebenso wie der ganze Zeitansatz bekämpft worden von H. G. Voigt, Eine verschollene Urkunde des antimontanistischen Kampfes, Leipzig 1891, S. 84 ff. Er giebt der Lesart bei Eusebius und in der syrischen Uebersetzung desselben: tempore Servillii Pauli proconsulis Asiae martyrium passus est den Vorzug und identificiert den genannten Servillius Paulus mit Servilius Pudens, dem Konsul des Jahres 168. Da nun „zur Zeit des Marcus Aurelius zwischen Konsulat und Prokonsulat ein Zeitraum von 14—15 Jahren lag," setzt er das asiatische Prokonsulat des Servilius Pudens in das Jahr 180/1 oder 181/2. Aber ist es nicht recht wohl möglich, dass Rufin genauere Kunde besass und den verderbten Eusebiustext, — dass er von Anfang an verderbt war, nimmt auch Voigt S. 85 an, — im richtigen Sinne korrigiert hat? Auf die syrischen Uebersetzer ist nicht so grosses Gewicht zu legen, da sie in den seltensten Fällen in der Lage waren, die Angaben, die sie bei Eusebius fanden, zu kontrollieren, und meist unbedingt an ihre Vorlage sich banden. Wenn aber die Möglichkeit einer richtigen Korrektur Rufins nicht ausgeschlossen ist, warum soll er nicht das, was Eusebius ursprünglich schrieb, erhalten haben? Dazu kommt, dass ein Sergius Paulus, in der Schreibweise genau mit Rufin übereinstimmend, als Konsul des Jahres 166 wirklich nachweisbar ist, während es doch sehr fraglich erscheinen kann, ob man berechtigt ist, Servillius Paulus mit Servilius Pudens zu identificieren. Könnte nicht recht gut in dem Παύλου des Eusebius ein Rest des echten Namens stecken, während der erste Teil verderbt ist, den dann Rufin aus seiner Kenntnis oder weil er ihn in seinem Eusebiusexemplar noch vorfand, in Sergius verbessert hat? Auch Voigt muss S. 87, Anm. 4 eine Beeinflussung des eusebianischen Namens durch Sergius Paulus annehmen. Nach alle dem scheint es mir unberechtigt zu sein, den Rufin, der doch einen in jener Zeit wirklich existierenden Konsul bietet, zu verlassen und Eusebius zu folgen, welcher einen Namen mitteilt, dem erst wieder der zweite Teil genommen und mit Pudens vertauscht werden muss, um überhaupt einen Träger für ihn ausfindig zu machen. Auch bleibt die Annahme, dass Servilius Pudens damals Prokonsul Asiens war, von Schwierigkeiten gedrückt, die sämtlich hinwegzuräumen Voigt S. 87, Anm. 3 m. E. nicht gelungen ist. Man wird daher mit gutem Rechte bei dem Sergius Paulus Rufins stehen bleiben dürfen. Dieser Mann wurde aber Konsul zum zweiten Male i. J. 168, und es bleibt die Möglichkeit, dass er das asiatische Prokonsulat nach seinem ersten oder seinem zweiten Konsulate verwaltet hat. Im letzteren Falle ständen uns an sich die folgenden 15 Jahre etwa zur Verfügung, aber auch dann dürfte das Prokonsulat nicht sehr spät anzusetzen sein. Die Apologie Melitos kann nicht nach dem Jahre 176 geschrieben sein (s. S. 19. 20); andererseits scheint mit ziemlicher Sicherheit aus Eusebius,

Endlich theilt uns Eusebius den Eingang einer Schrift[1]) mit, die, ἐκλογαί betitelt, aus sechs Büchern bestanden hat[2]) und Excerpte aus dem alten Testamente, handelnd „vom Erlöser und von unserem ganzen Glauben“,[3]) enthielt. Die uns erhaltene Einleitung nennt die Veranlassung zu dieser Schrift: sie ist abgefasst auf den Wunsch des Onesimos[4]) nach einer behufs Erforschung der Zahl und der Reihenfolge der Bücher des alten Testaments unternommenen Reise nach Palästina.[5]) Leider fehlt jeder Anhalt, die Zeit der Entstehung dieses Werkes zu ermitteln.

---

hist. eccl. IV, 26, 2 zu folgern zu sein, dass sie sein letztes Werk war, wie derselbe auch sonst Schriften in chronologischer Reihenfolge anführt, hist. eccl. IV, 27; so nimmt auch Waddington l. c. 226 ff. an. Dass sie, wie Voigt, S. 86, Anmerkung 3 meint, deshalb zuletzt angeführt sei, weil die übrigen Werke innerkirchlichen Charakter trügen, erscheint mir unzutreffend, denn auch sonst finden sich bei Eusebius keine Spuren einer Scheidung der Schriften eines Kirchenlehrers nach dieser Rücksicht, und das mitten zwischen anderen genannte Werk Melitos περὶ ἀληθείας war wahrscheinlich auch apologetischer Natur. Wenn dies nun ziemlich sicher zu vermuten ist, dann darf man auch annehmen, dass er nicht lange seine litterarische Thätigkeit unterbrochen hat, und wohl kurz nachher, also jedenfalls bald nach 176 gestorben ist. Wahrscheinlich ist aber kein Grund vorhanden, die Angabe der eusebianischen Chronik, dass Melitos Apologie im 10. Jahre Mark Aurels übergeben ist, in Zweifel zu ziehen, wie dies auch Voigt S. 86, Anm. 3 nicht thut. Dann erfolgte der Tod Melitos wohl bald nach 171. Hiernach fiele das Prokonsulat des Sergius Paulus, wenn es auf sein zweites Konsulat folgte, nach 170, weil von 168—170 kein Raum für ihn ist (s. S. 21), und vor die Zeit des Todes des Melito, bald nach 171. Man kann aber auch annehmen, dass er das asiatische Prokonsulat nach seinem ersten Konsulat verwaltete, wofür sich vor allem Waddington l. c. 276 ff. entscheidet, der die asiatische Statthalterschaft in eins der Jahre 164—166 setzt. Sergius Paulus war Stadtpräfect, ein Amt, welches er wohl 168 erhielt (s. Voigt S. 85, Anm. 2); dass er als solcher auch gestorben ist, besagt die von Voigt S. 85, Anm. 1 mitgeteilte Inschrift nicht; auch was derselbe an dieser Stelle weiter als dafür sprechend mitteilt, ist nicht beweisend; wenn auch der häufige Wechsel der Stadtpräfecten erst Commodus zum Vorwurf gemacht wird, so kann dies doch immerhin auch vorher schon vorgekommen sein. Als unmöglich ist Waddington's Ansatz nicht zu bezeichnen. Jedenfalls ist m. E. der Text Rufins mit aller Entschiedenheit zu halten, auch gegen Völter, Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1884, 1. Heft. S. 33 f.

[1]) Eusebius, hist. eccl. IV, 26, 18. 14. Der Ausdruck ἀδελφός im Eingange bezeichnet den Onesimos sicher nicht als leiblichen Bruder, sondern als Mitchristen; so auch gegen Woog, Diss. I, 18. II, 38 mit Recht Otto l. c. IX, 439.

[2]) Eusebius, hist. eccl. IV, 26, 14. ἐξ ὧν καὶ τὰς ἐκλογὰς ἐποιησάμην, εἰς ἓξ βιβλία διελών.

[3]) Eusebius, hist. eccl. IV, 26, 13. ἐκλογὰς . . . ἔκ τε τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν περὶ τοῦ σωτῆρος καὶ πάσης τῆς πίστεως ἡμῶν.

[4]) Eusebius, hist. eccl. IV. 26, 13. ἠξίωσας . . . γενέσθαι ἐκλογάς σοι . . . ἔτι δὲ καὶ μαθεῖν τὴν τῶν παλαιῶν βιβλίων ἐβουλήθης ἀκρίβειαν, πόσα τὸν ἀριθμὸν καὶ ὁποῖα τὴν τάξιν εἶεν.

[5]) Eusebius, hist. eccl. IV, 26. 14. ἀνελθὼν οὖν εἰς τὴν ἀνατολὴν καὶ ἕως τοῦ τόπου γενόμενος ἔνθα ἐκηρύχθη καὶ ἐπράχθη, καὶ ἀκριβῶς μαθὼν τὰ τῆς παλαιᾶς διαθήκης βιβλία. Der Grund zur Mitteilung dieses Schriftenverzeichnisses lag für Eusebius in dem hohen Interesse, das er an der Entwickelung des Kanons nahm, cf. hist. eccl. VI, 14. 25. III, 3. 25.

Bekannt sind jetzt uns also folgende Schriften Melitos:

1. Die Apologie an Marcus Aurelius, deren genauer Titel aus Eusebius, hist. eccl. IV, 26, 1 verglichen mit hist. eccl. IV, 26, 3 und den uns bekannten Ueberschriften anderer Apologien sich vielleicht noch ermitteln lässt. Er lautete möglicherweise: Μελίτωνος τῆς ἐν Σάρδεσι παροικίας ἐπισκόπου ἀπολογία ὑπὲρ τῆς πίστεως πρὸς Μάρκον Αὐρήλιον Ἀντωνῖνον Οὐῆρον Φιλόσοφον. (169—176.)

2. Die zwei Bücher über das Osterfest, τὰ περὶ τοῦ πάσχα δύο (nach Clemens und Eusebius), nach 170 oder vielleicht auch 164—166.

3. Die Schrift über die Leiblichkeit Gottes, λόγος περὶ ἐνσωμάτου θεοῦ (nach Origenes und Eusebius).

4. Die sechs Bücher der „Auslesen", gewidmet dem Onesimos, αἱ ἐκλογαί (nach Eusebius).

Nach der Art, wie Eusebius die Apologie mit den Worten ἐπὶ πᾶσι καὶ τὸ πρὸς Ἀντωνῖνον βιβλίδιον einführt, scheint es allerdings so, als ob sie sein letztes Werk gebildet habe; freilich ist es zweifelhaft, ob der Ausdruck ἐπὶ πᾶσι zeitlich oder nur als die Aufzählung der Schriften beschliessend genommen werden soll, doch hat die erstere Annahme wohl mehr Wahrscheinlichkeit. Dann ist man aber auch weiter zu folgenden Schlüssen berechtigt: es ist nicht wahrscheinlich, dass ein so emsiger und rüstiger Geist, wie wir ihn bei Melito mit vollem Recht voraussetzen dürfen, lange Zeit seine schriftstellerische Thätigkeit unterbrochen habe; vielmehr scheint ihr der Tod selbst ein Ende bereitet zu haben. Vergleichen wir hiermit nun die Angabe des Eusebius, so ist zu vermuten, dass Melito nicht lange nach der Uebergabe der Apologie gestorben sei,[1]) doch beruht diese Annahme nur auf Wahrscheinlichkeitsgründen, auch lässt sie sich, so lange wir nicht die Zeit der Abfassung der Schutzschrift genauer bestimmen können, nicht weiter verwenden.

Was nun die übrigen Schriften Melitos anbetrifft, die Eusebius aufzählt, so ist zunächst zu bemerken, dass der Historiker durchaus nicht ein vollständiges Verzeichnis aller überhaupt vorhandenen Werke des sardischen Bischofs geben will, sondern nur der ihm bekannt gewordenen (τούτων εἰς ἡμετέραν γνῶσιν ἀφῖκται τὰ ὑποτεταγμένα),[2]) dass also, falls uns irgendwo sonst noch eine Arbeit mit dem Anspruche, von Melito verfasst zu sein, entgegentritt, diese nicht von vornherein auf Grund des Eusebiuszeugnisses zu verwerfen ist.

[1]) Ebenso urteilen Piper, l. c. 106 und Otto l. c. IX, 375.

[2]) Eusebius, hist. eccl. IV, 26, 2.

Eusebius zählt nun folgende Titel von Schriften Melitos auf[1]):

5. τὸ περὶ πολιτείας καὶ προφητῶν, das Buch von der rechten Lebensweise und den Propheten.[2])

6. ὁ περὶ ἐκκλησίας (λόγος), Von der Kirche.[3])

7. ὁ περὶ κυριακῆς λόγος, Schrift vom Herrentage.[4])

8. ὁ περὶ φύσεως ἀνθρώπου (λόγος), Von der Natur des Menschen.)[5]

9. ὁ περὶ πλάσεως (λόγος), Von der Menschenbildung.[6])

10. ὁ περὶ ὑπακοῆς πίστεως (λόγος), Vom Gehorsam des Glaubens.[7])

11. ὁ περὶ αἰσθητηρίων (λόγος), Von den Sinnen.[7])

12. ὁ περὶ ψυχῆς καὶ σώματος (λόγος), Von der Seele und dem Leibe.[8])

---

[1]) Für die Konstruktion der Titel melitonischer Schriften ist zu verwenden das Verzeichnis bei Eusebius, Rufins Uebersetzung der Kirchengeschichte des Eusebius und Hieronymus, De viris illustribus c. 24; Sophronios als wörtlich mit Hieronymus übereinstimmend, braucht nicht mit berücksichtigt zu werden.

[2]) Für τά zeugen A Ea G H. Stephan. Rufinus: de optima conversatione librum I) und Hieronymus: de vita prophetarum librum I; wenn man τά vorzieht, so liegt es nahe, die Schrift in zwei zu zerlegen, wie Rufin thut, der de optima conversatione liber unus; sed et de prophetis hat; doch ist es wahrscheinlich nur eine Schrift gewesen. Zu πολιτείας fügen wohl unrichtig die Codices BCDFa τῆς hinzu. Sämmtliche Handschriften bieten ferner καὶ προφητῶν, nicht τῶν προφητῶν, was auch Rufin gelesen haben muss; Hieronymns aber hatte περὶ πολιτείας τῶν προφητῶν, denn er übersetzt: de vita prophetarum librum I. Die Lesart περὶ πολιτείας καὶ τῶν προφητῶν giebt aber einen recht guten Sinn, und es ist anzunehmen, dass Melito in dieser Schrift von der disciplina oder der optima conversatio der Christen im Verhältnis zu den Aussprüchen der Propheten, vielleicht mit Berücksichtigung der montanistischen Bewegung gehandelt hat. Darum ist Otto's Korrectur in τῶν (l. c. IX, 376, not. 5) zu verwerfen.

[3]) Rufin übersetzt: de ecclesia, Hieronymus fügt zu de ecclesia librum I hinzu.

[4]) Rufin: de die dominica, Hieronymus: de die dominica librum I.

[5]) Die besseren Zeugen, A C Fb K Ra haben περὶ φύσεως ἀνθρώπου, Ea G H O dagegen περὶ πίστεως ἀνθρώπου. So hat auch Rufin: de fide hominis gelesen; vielleicht auch ebenso Hieronymus, denn es ist recht wohl möglich, dass er die Schrift, die bei ihm an dieser Stelle fehlt, mit der περὶ ὑπακοῆς πίστεως, wo er de fide librum I bietet, konfundiert hat.

[6]) Rufin hat de figmento, Hieronymus, der auch die Stellung dieser Schrift verändert hat, übersetzt ungenauer de plasmate librum I; beide müssen den Titel aber richtig von der formatio hominis, nicht von der creatio mundi, wie Woog, Diss. I, 23. II, 13 und Piper l. c. 81, verstanden haben.

[7]) ὁ περὶ ὑπακοῆς πίστεως αἰσθητηρίων haben die Eusebiushandschriften, doch ist diese Lesart, wenn auch möglich, kaum erträglich. Rufin hat den Titel geteilt: de oboedientia fidei; de sensibus, ebenso Hieronymus, nur ὑπακοῆς unübersetzt lassend und vielleicht diese Schrift mit der falsch gelesenen Nr. 8 vereinigend, de sensibus librum I; de fide librum I, und gewiss verdient diese Lesart den Vorzug, da sehr leicht ein ὁ περὶ oder auch καὶ ὁ περὶ, das Dindorf p. 176 in Klammern hinzusetzt, ausgefallen sein kann; gegen Otto l. c. IX, 376, not. 7 und Piper l. c. 108.

[8]) Die Handschriften bieten περὶ ψυχῆς καὶ σώματος ἢ νοός, nur A Ea ἦν ἐν οἷς καί was Otto l. c. IX, 376, not. 8 scharfsinnig durch ἢ ἐνίοις καί erklärt; aber, wie schon Harnack bemerkte, er hat übersehen, dass es dann vielmehr heissen müsse: ἢ ἐν ἐνίοις καὶ ἢ νοός. Interessant ist, dass die Codices A Ea Fb hinter λόγος αὐτοῦ περὶ προφητείας noch ein mal καὶ περὶ ψυχῆς καὶ σώματος ohne Zusatz

13. ὁ περὶ λουτροῦ (λόγος), Von der Taufe.[1])

14. ὁ περὶ ἀληθείας (λόγος), Von der Wahrheit.[2])

15. περὶ κτίσεως καὶ γενέσεως Χριστοῦ, Von der Erschaffung und Entstehung Christi.[3])

16. (λόγος αὐτοῦ) περὶ προφητείας, Ueber die Prophetie.[4])

17. ὁ περὶ φιλοξενίας (λόγος), Von der Gastfreundschaft.[5])

bieten. Hier liegt wahrscheinlich die richtige Lesart vor, die auch Hieronymus, aber nicht, wie Otto l. c. IX, 376, not. 8 meint: incertus, quid in re dubia statueret, durch seine Uebersetzung de anima et corpore librum I aufgenommen hat. Rufin übersetzt sinnloser Weise das eine Mal de anima et corpore et mente, was Otto acceptiert hat, das andere Mal de anima et corpore. Das Hereinkommen der Worte ἢ νοός erklärt sich vielleicht durch die Vermutung, dass ein Abschreiber sie als Anmerkung zu περὶ ψυχῆς an den Rand gesetzt hat, und dass sie dann aus Versehen an eine falsche Stelle des Textes gelangten. Die Wiederholung des Titels bei Eusebius beruht wohl nur auf Nachlässigkeit des Abschreibers.

[1]) Rufin genau: de lavacro, Hieronymus richtig: de baptismate librum I.

[2]) Rufin: de veritate, Hieronymus: de veritate librum I.

[3]) Fa hat ganz verkehrt περὶ κτήσεως, Ea Fl G H O bieten πίστεως, das Richtige: περὶ κτίσεως B C D Ga K Ra. Der Ausdruck κτίσις Χριστοῦ erschien späteren als arianisch klingend anstössig und man änderte die Lesart. So auch Rufin: de fide, de generatione Christi, wo vielleicht fide nicht absolut zu nehmen, sondern auf Christi zu beziehen ist. Hieronymus las κτίσεως καί und übersetzte de generatione Christi librum 1.

[4]) Der Titel dieses Werkes bietet am meisten Schwierigkeiten. Warum steht hier αὐτοῦ, während wir es bei der Ueberschrift keiner anderen Arbeit Melitos finden? Beziehen wir es auf προφητείας, so bleibt der Ausdruck immer hart und wir können uns doch noch nicht vorstellen, wie der Titel eigentlich gehiessen hat. Doch nicht etwa περὶ προφητείας Μελίτωνος? Das Werk könnte dann eine Verteidigung seiner vielleicht nach Verwerfung der montanistischen Bewegung angefochtenen Prophetie enthalten haben. Verbinden wir das Wort αὐτοῦ mit dem Vorhergehenden und beziehen es auf Χριστοῦ, so ergeben sich neue Schwierigkeiten. Auch die Zusammenordnung mit λόγος beseitigt die Verlegenheiten nicht, denn es ist doch merkwürdig, dass dieses eine Werk durch Hinzufügung von αὐτοῦ ausdrücklich als von Melito herrührend bezeichnet werden soll. Jede dieser drei möglichen Ansichten hat ihre Vertreter; mit προφητείας verbindet es Hieronymus, wenn er schreibt: de prophetia sua librum I (cf. Sophronios: περὶ προφητείας ἰδίας), ebenso die syrische Uebersetzung, denen sich Valesius anschliesst; mit Χριστοῦ Rufin: et de prophetia eius; mit λόγος Otto l. c. IX, 377 und Harnack, Texte und Untersuchungen I, 1. 2, 246. Vielleicht entgeht man aber allen Schwierigkeiten, wenn man αὐτοῦ nicht als Genitiv, sondern als Ortsadverbium fasst und dann übersetzt: eine Schrift ebendaselbst, d. h. in dem Werk περὶ κτίσεως καὶ γενέσεως Χριστοῦ, über die Prophetie. Jedenfalls scheint diese Vermutung ebenso annehmbar wie alle übrigen; der Beweis ihrer Unrichtigkeit ist aus dem Charakter der Schrift: περὶ κτίσεως καὶ γενέσεως Χριστοῦ sicher nicht zu führen, da wir nicht wissen, in welcher Weise das, was der Titel andeutet, behandelt ist. Andererseits war es recht wohl möglich und ergab sich durchaus ungezwungen, in einer solchen Schrift etwa im Zusammenhange mit den Vorherverkündigungen Christi im Alten Testamente — und dass Melito hierauf besonders sein Augenmerk gerichtet hat, wissen wir aus dem Eingang der ἐκλογαί (Eusebius, hist. eccl. IV, 26, 13: ἔκ τε τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν περὶ τοῦ σωτῆρος καὶ πάσης τῆς πίστεως ἡμῶν) und aus anderen Quellen, — über das Wesen der Prophetie überhaupt zu kommen. Eine Nebeneinanderstellung eines Substantivs und eines Adverbs wie λόγος und αὐτοῦ ist auch grammatisch durchaus zulässig.

[5]) Rufin: de hospitalitate, Hieronymus: de philoxenia librum I. Hinter φιλοξενίας haben C K Ra noch die Worte καὶ ὁ περὶ ψυχῆς καὶ σώματος.

18. ἡ κλείς, Der Schlüssel.[1])

19. τὰ περὶ τοῦ διαβόλου, Die Bücher oder das Buch über den Teufel.[2])

20. (τὰ περὶ) [καὶ] τῆς ἀποκαλύψεως Ἰωάννου, Ueber die Apokalypse des Johannes.[2])

Weitere Mitteilungen gibt Eusebius in der Kirchengeschichte nicht.

In der Chronik schweigt er über Melito, doch muss auch dort eine Notiz gestanden haben, die Hieronymus in seiner Uebersetzung anführt und die er sicherlich aus Eusebius geschöpft hat. Zum 2186. Jahre Abrahams und dem 10. des Marcus Aurelius bemerkt[3]) er: Antonino imperatori Melito Asianus Sardensis episcopus Apologeticum pro Christianis tradidit. Das zehnte Jahr des Marcus Aurelius reichte aber vom 17. März 170 bis zum 17. März 171, das 2186. Abrahams vom 1. Sept. 169 bis zum 1. Sept. 170; beachten wir nun aber, dass hier Hieronymus ein Jahr zu wenig zählt, so ist letztere Bestimmung in 1. Sept. 170 — 1. Sept. 171 zu verändern. Beruht nun die Notiz bei Eusebius-Hieronymus auf selbständiger Kenntnis, nicht nur auf blosser Kombination, so muss unter Vergleichung

---

[1]) Rufin: liber, qui dicitur clavis, Hieronymus: liber, qui clavis inscribitur.

[2]) Dass „der Teufel mit der johanneischen Apokalypse als Schrift nichts zu thun hat,“ behauptet mit Recht Bonwetsch, die Geschichte des Montanismus S. 22; darum sind wir berechtigt, die Worte bei Eusebius τὰ περὶ τοῦ διαβόλου καὶ τῆς ἀποκαλύψεως Ἰωάννου mit Rufin: de diabolo; de revelatione Johannis und Hieronymus: de diabolo librum I; de apocalypsi Johannis librum I auf zwei Schriften Melitos zu deuten. Hätte Bonwetsch's Vorschlag, l. c. 22, Anm. 1, τὰ περὶ εὐαγγελίου zu lesen, irgend welche Stütze, so würde diese Lesart vorzuziehen sein; aber er selbst hat die Unbegründbarkeit dieser Konjektur eingesehen. Wie viele Bücher beide Schriften, die περὶ τοῦ διαβόλου und die περὶ τῆς ἀποκαλύψεως Ἰωάννου, umfassten, wissen wir nicht, ob je eins nach Hieronymus, ist fraglich, denn es ist recht unwahrscheinlich, dass Hieronymus irgend welche Werke Melitos eingesehen hat. Den Titel der Schrift περὶ ἐνσωμάτου θεοῦ hat Hieronymus nicht mehr deuten können, denn, um jedenfalls bei ihrer Uebersetzung nicht fehlzugehen, liess er den griechichen Text stehen und schrieb nun περὶ ἐνσωμάτου θεοῦ librum I; vielleicht besass er aber auch das richtige Verständnis, wusste aber keinen geeigneten lateinischen Ausdruck. Denn allerdings kann das griechiche ἐνσωμάτωσις und ebenso auch ἐνσώματος auch von Christo gebraucht werden (cf. τῆς ἐνσωματώσεως (Ἰησοῦ) χρόνοι, Origenes c. Celsum I, 43, opp. ed. Lommatzsch XVIII, 83 und ἐνσωμάτῳ παρουσίᾳ τοῦ σωτῆρος, Athanasius, Orat. II. c. Arianos c. 53 bei Otto, l. c. IX, 394 und die weiteren Belege für diesen Gebrauch des Wortes bei Clemens von Alexandrien und Gregor von Nazianz bei Piper, I. c. 78.) Die Uebersetzung Rufin's de deo corpore induto kann an sich beides bedeuten, neigt aber zu dem verkehrten Sinne. Hieronymus lässt bei der zuletzt von Eusebius, hist. eccl. IV, 26, 13-14 angeführten Schrift Melitos den grieschichen Ausdruck stehen und schreibt ἐκλογῶν libros sex, Rufin übersetzt aber mit de explanatione scripturarum durchaus falsch.

[3]) Ed. Schöne II, 173.

beider Bestimmungen nach Jahren Abrahams und nach der Regierungszeit Mark Aurels die Apologie zwischen dem 1. Sept. 170 und dem 17. März 171 übergeben sein, vielleicht nach Pipers nicht ganz unwahrscheinlicher Vermutung während der Decennalien des Marcus.[1]) Dann wird, falls die auf S. 21 ausgesprochene Vermutung richtig ist, der Tod Melitos nicht lange nach dem Frühjahre 171 erfolgt sein.

---

## Dritter Abschnitt.

## Die Berichte anderer griechischer und lateinischer Schriftsteller.

Die Nachrichten, welche über Melito in der lateinischen kirchlichen Litteratur sich finden, sind überaus spärlich, und das wenige, was vorhanden ist, verrät deutlich die Abhängigkeit von Eusebius und kann auf Originalität keinen Anspruch machen. Rufin bietet in seiner Uebersetzung der Kirchengeschichte des Eusebius nichts Neues, ebenso schliesst sich Hieronymus in der Schrift de viris illustribus c. 24 eng an Eusebius an und übersetzt den griechischen Text, so gut oder so schlecht er ihn verstanden hat; hiernach ergiebt sich nicht im geringsten der Anschein, dass Hieronymus auch nur eine einzige Schrift Melitos eingesehen oder genauer gekannt hat.

Zu einem günstigeren Urteil könnten uns die Worte in der epistola ad Magnum 70[2]) verleiten; er schreibt hier: Quid loquar de Melitone Sardensi episcopo, quid de Apollinario Hierapolitanae ecclesiae sacerdote, Dionysioque Corinthiorum episcopo, et Tatiano et Bardesane, et Irenaei Photini martyris successore, qui origines haereseon singularum, et ex quibus philosophorum fontibus emanarint, multis voluminibus explicarunt?

Dass die verabscheuten Häretiker Tatian und vor allem Bardesanes in diese hochehrenwerte Gesellschaft hineingeraten sind, ist allerdings auffällig, aber Hieronymus hat vielleicht im Feuer der Rede ihren häretischen Charakter vergessen oder lediglich an ihre katholische Zeit gedacht. Das explicare origines haereseon singularum passt zwar auf die meisten der hier genannten Männer, aber durch die Worte et ex quibus philosophorum fontibus emanarint werden doch, wenigstens so weit wir sehen können, alle bis auf Irenäus ausgeschlossen. Jedenfalls passt der letztere Ausdruck durchaus nicht zu Apollinarios; zwar wissen wir, dass er die Montanisten und

---

[1]) Piper l. c. 105.
[2]) Hieronymi opera, ed. Vallarsi I, 426.

Quartodecimaner bekämpft hat,[1]) aber der Ursprung dieser Parteien lag doch sicher nicht in den fontibus philosophorum. Falls der Bericht Theodorets,[2]) dass Apollinarios auch die Severianer,[3]) eine den Enkratiten Tatians verwandte und bald nachher entstandene Sekte, angegriffen habe, richtig ist, so könnte er in diesem Zusammenhang wohl auch auf die philosophorum fontes gekommen sein, und auf dieser Seite wäre der Bericht des Hieronymus gestützt. Aber zu den anderen dort genannten Männern stimmen die Thätigkeiten nicht, die ihnen zugeschrieben werden, und wir werden wohl zu der Annahme gedrängt, Hieronymus habe eine Anzahl berühmter Namen, deren Träger ihm z. T. als Bekämpfer der einen oder anderen Häresie bekannt waren, zusammengestellt, nun aber die Thätigkeit, die er ihnen zuschreiben wollte, nur in Bezug auf den letzten derselben, Irenäus, ausgesagt. Eine eigentümliche Kenntnis Melitos verrät er ausserdem hier durchaus nicht;[4]) deswegen und wegen der oben nachgewiesenen Konfusion, die in ihm hervortritt, können wir diesen Bericht des Hieronymus unbeachtet lassen und haben ihn nur für phrasenhafte Rhetorik zu halten.

Anders liegt die Sache bei dem Fortsetzer des hieronymianischen Katalogs berühmter Männer, dem massiliensischen Presbyter Gennadius. Er schreibt in seinem Werk de ecclesiasticis dogmatibus:[5]) nihil corporeum (in trinitate credimus), ut Melito et Tertullianus, nihil corporaliter effigiatum, ut Anthropomorphus et Audianus. Die Zusammenstellung Melitos und Tertullians inbezug auf ihre Lehre

---

[1]) Die Montanisten bekämpfte er durch die Schrift κατὰ τῆς τῶν Φρυγῶν αἱρέσεως, Eusebius, hist. eccl. IV, 27. V, 16, 1. 19, 1. 2, wo er den Brief des Serapion von Antiochien an Karikus und Pontius anführt; cf. Bonwetsch, die Geschichte des Montanismus 1881. S. 19. 20. Geschrieben hat Apollinarios nach dem Zeugnis des Chronicon paschale ed. Dindorf, praef. 13 f., wogegen das Schweigen des Eusebius nichts beweist, ein Buch περὶ τοῦ πάσχα, aus dem uns zwei Fragmente erhalten sind (auch abgedruckt bei Schürer, De controversiis paschalibus secundo post Chr. n. saeculo exortis 1869, p. 22 und bei Otto l. c. IX, 486. 487.) Dass die Gegner, die Apollinarios bekämpft, die kleinasiatischen Kirchenmänner, also die sogenannten Quartodecimaner sind, und nicht eine dritte judenchristliche Partei, hat Schürer l. c. 38 s. m. E. erwiesen.

[2]) Theodoret, Haeret. fab. 1, 21.

[3]) Ueber sie cf. Eusebius, hist. eccl. IV, 29, 4. 5, Epiphanius, haer. 45 und C. W. F. Walch, Entwurf einer vollständigen Historie der Ketzereien, Spaltungen und Religionsstreitigkeiten bis auf die Zeiten der Reformation. Leipzig 1762. I, 432. 440.

[4]) Darum bezieht sich die Notiz des Hieronymus auch nicht auf die Polemik Melitos gegen Marcion.

[5]) Gennadius, de dogmat. eccl. c. 4. Ueber die hier erwähnten Audianer cf. Epiphanius, haer. 70, Theodoret, haeret. fab. IV, 10 und hist. eccl. IV, 10, Augustinus, de haeresibus c. 50 und Walch, l. c. 1766. III, 300—321.

von Gott ist, abgesehen davon, dass der feinere Unterschied, der zwischen beiden Anschauungen vorhanden ist, und die Verschiedenheit der Quellen, aus der sie fliessen, ihm nicht bekannt sein konnte, sehr geschickt und zeugt von Bekanntschaft sowohl mit Tertullian als mit Melito. Steht dieses Wissen des Gennadius fest, so dürfen wir auch eine andere Stelle desselben Werks auf Melito deuten, nämlich die Worte: In divinis repromissionibus nihil terrenum vel transitorium exspectamus, sicut Melitiani (Melitani) sperant.[1]) Zunächst ist sicher, dass Gennadius selbst sich mit dem Chiliasmus beschäftigt und darüber geschrieben hat, wie er selbst sagt:[2]) ego Gennadius, Massiliae presbyter, scripsi . . . . tractatus de mille annis et de apocalypsi b. Joannis; ferner ist es höchst wahrscheinlich, ja annähernd sicher, dass er Melito und Schriften von ihm gekannt hat; endlich war Melito, wie aus den Worten des Polykrates über ihn, verglichen mit dem Titel seiner Schrift περὶ ἀποκαλύψεως Ἰωάννου bei Eusebius, hervorgeht, Chiliast. Auch ist es recht wohl möglich, dass Anhänger des Chiliasmus nach dem Namen eines berühmten Vertreters und Verteidigers desselben benannt sind und sich bis in das 5. Jahrhundert hinein erhalten haben. Wir dürfen also mit guten Gründen die Notiz des Gennadius als eine Bereicherung unseres Wissens über Melito und seinen Einfluss auf die Folgezeit ansehen.

Einen weiteren Beweis für das Nachwirken der Anschauungen Melitos noch in späteren Jahrhunderten bietet Augustin.[3]) Er redet

[1]) Gennadius, de dogmat. eccles. c. 55.

[2]) Gennadius, de viris illustribus c. 100. Er sandte diese mit noch anderen Werken an den Bischof Gelasius von Rom (492—496), ibidem. Die Abhängigkeit dieser Partei von Melito bestreitet Otto l. c. IX, 388, not. 27, während Walch, l. c. I, 602, Piper l. c. 70, Schwegler, der Montanismus 223 und Harnack, Texte und Untersuchungen I, 1. 2. dieselbe annehmen. Unter den Melitiani oder Melitani könnten an sich auch die Μελιτιανοί oder Μελητιανοί, die Anhänger des Meletius in Aegypten, verstanden werden, über welche Athanasius, apologia c. Arianos 1. 59, ep. ad episcopos Aegypti et Libyae 22. 23, oratio I. c. Arianos 3, Socrates, hist. eccl. I, 6. Sozomenus, hist. eccl. I, 24, Theodoretus, hist. eccl. I, 9. haeret. fab. IV, 7, Epiphanius, haer. 68, Augustinus de haeresibus c. 48 und das historiae fragmentum de schismate Melitiano bei Maffei, Osservazione litterarie III, 11 ss. 1738 berichten; über seine Genossen noch einiges bei Socrates, hist. eccl. I, 9 und Mansi, conciliorum nova et amplissima collectio II, 670. Aber nichts deutet irgendwie an, dass sie Chiliasten gewesen seien, wie Tillemont, Mémoires V, 455, die Notiz des Gennadius hierherziehend, annimmt; cf. Walch, l. c. 1768 IV, 355—410. Ebensowenig gehören die antiochenischen Meletianer hierher; über sie cf. Epiphanius haer. 73. Hieronymus, Chronicon ad. a. 364, Chrysostomus, Oratio in S. Meletium, Socrates, hist. eccl. II, 44. Sozomenus, hist. eccl. IV, 26. 28. Theodoretus, hist. eccl. II, 31. Philostorgius, hist. eccl. V, 1. 5. Cf. auch besonders über die weiteren Schicksale derselben Walch, l. c. IV, 410—502.

[3]) Augustinus, de haeresibus c. 76.

von Leuten, welche lehren, das Ebenbild Gottes sei nicht in die Seele, sondern in den Körper des Menschen zu setzen; genauere Mitteilungen über die historischen Umstände und den Namen dieser Partei giebt er aber nicht. Mit diesem Bericht vergleiche man nun die Worte des Origenes: προδιαληπτέον πρότερον, ποῦ συνίσταται τὸ »κατ' εἰκόνα«, ἐν σώματι ἢ ἐν ψυχῇ. Ἴδωμεν δὲ πρότερον, οἷς χρῶνται οἱ τὸ πρῶτον λέγοντες· ὧν ἐστι καὶ Μελίτων, und man wird zu der Vermutung gedrängt, dass die Leute, von denen Augustin spricht, von den Anschauungen Melitos befruchtet waren und dass die Ansichten dieses Kleinasiaten sich bis in das 5. Jahrhundert hinübergerettet hatten. Eine Bestätigung gewinnt diese Vermutung durch die Notiz des unbekannten Verfassers des Ketzerverzeichnisses, das dem Werk des Augustin vorangestellt ist; er nennt, sicherlich aus eigener Kenntnis schöpfend und nicht die Worte des Origenes mit Augustins Bericht kombinierend, die Anhänger dieses Theologumenons Melitonii.[1])

Dies ist das Wenige, das sich in der Litteratur der lateinischen Kirche an historischem Wissen über Melito erhalten hat. Mehr bieten die griechischen Schriftsteller. Der Verfasser des chronicon paschale kommt zweimal auf Melito zu sprechen; zuerst bemerkt er zum Jahre 164/5:[2]) ἀλλὰ καὶ Μελίτων Ἀσιανὸς Σαρδιανῶν ἐπίσκοπος βιβλίον ἀπολογίας ἔδωκεν τοῖς λελεγμένοις βασιλεῦσιν, καὶ ἕτεροι δὲ πολλοί, ὧν ὁ μὲν δηλωθεὶς Ἰουστῖνος μετά τινα ἄλλα ὧν ἔγραψεν καὶ τοῦτο ἐνέθηκεν· apologia II, c. 3.

Unter den λελεγμένοι βασιλεῖς müssen die Kaiser Marcus Aurelius und Lucius Verus verstanden sein; woher die Vermutung, dass die Apologie ihnen im Jahre 164/5 übergeben sei, wissen wir nicht. An einer anderen Stelle berichtet das chronicon paschale folgendes: [3]) Μελίτων Σαρδιανῶν ἐπίσκοπος μετὰ πολλὰ τῶν ἐπιδοθέντων παρὰ τοῦ αὐτοῦ Ἰουστίνου φησίν· Οὐκ ἐσμὲν λίθων οὐδεμίαν αἴσθησιν ἐχόντων θεραπευταί· ἀλλὰ μόνου θεοῦ, τοῦ πρὸ πάντων καὶ ἐπὶ πάντων, καὶ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ, ὄντος θεοῦ λόγου πρὸ αἰώνων, ἐσμεν θρησκευταί. Interessant ist hier zunächst die Abhängigkeit Melitos von Justins Apologien, die der Verfasser der alexandrinischen Chronik, welcher, wie die der Schutzschrift Melitos entnommene Stelle beweist, die Apologie des sardischen Bischofs noch vor sich hatte, bemerkt hat. Zu beachten sind ferner auch in den Worten Melitos die Ausdrücke: τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ, ὄντος θεοῦ, λόγου πρὸ αἰώνων, θρησκευταί, wo wir zum ersten Male die Logoschristologie Melitos durch ihn selbst ausgesprochen finden. An derselben Stelle wird uns auch gemeldet, dass Melitos Apologie im 10. Jahre Mark Aurels übergeben sei, dem die Zeit vom

[1]) Cf. Walch I, 599—602.
[2]) Chronicon paschale ed. Dindorf, p. 482.
[3]) Chronicon paschale p. 483.

1. Sept. 168 bis 1. Sept. 169 entspricht. Aber da der Zeitansatz für den Beginn der Regierungszeit Mark Aurels in der alexandrinischen Chronik mit dem der eusebianisch-hieronymianischen übereinstimmt, und die erstere nur aus Versehen das zweite Jahr des Marcus doppelt zählt, kommen beide Chroniken wieder überein und die Zeit der Uebergabe war nach beiden die Zeit vom 1. Sept. 169 bis 1. Sept. 170 (cf. S. 26.) Um die Doppelnennung der Apologie im Chronicon paschale zu erklären, hat Cureton, [1]) zugleich um die Authentie der von ihm zuerst herausgegebenen syrischen Apologie (s. unten) zu retten, vermutet, Melito habe zwei Apologien geschrieben, die eine, aus der Eusebius Mitteilungen macht, die andere, welche nach dem Zeugnis des Chronicon paschale im Jahre 164/5 an M. Aurelius und L. Verus übergeben sei; die letztere sei mit der syrischen identisch und aus ihr sei das Fragment οὐκ ἐσμὲν — θρησκευταί (S. 30) genommen. Doch vernichtend für diese Konjektur ist das Stillschweigen des Eusebius, der sicherlich, falls eine zweite Apologie Melitos existiert hätte, diese gekannt haben würde. Dagegen sprechen auch noch weitere Gründe, auf die ich unten bei Untersuchung der syrischen Apologie kommen werde. Die Nennung der Apologie Melitos zum Jahre 164/5 im Chronicon paschale erklärt sich wohl am einfachsten durch eine Nachlässigkeit des Verfassers.

Ausführlichere und interessantere Mitteilungen als diese doch recht dürftigen Notizen des Chronicon paschale bietet der gegen Ende des 7. Jahrhunderts auf dem Sinai lebende Anastasius Sinaita in seiner gegen die strengmonophysitische Partei der Akephaler gerichteten Schrift Ὁδηγός seu dux viae adversus Acephalos. [2]) Er wendet hier seinen Gegnern gegenüber, welche behaupten, dass der ganze Christus nichts anderes sei als Gottheit, ein, dass sie durch diese Annahme die Gottheit selbst schmähen und verletzen, da sie dann gezwungen seien, ihr Leiden und Veränderungen nach Art der geschaffenen Dinge unterzulegen. Ἀμέλει γοῦν, fährt er dann fort, ὁ θεῖος καὶ πάνσοφος ἐν διδασκάλοις Μελίτων ἐν τῷ περὶ Σαρκώσεως Χριστοῦ λόγῳ τρίτῳ λίαν ἐπιμέμφεται ἐξηγητὴν τὸν βουλόμενον ἐκ τῶν μετὰ τὸ βάπτισμα ὑπὸ Χριστοῦ πραχθέντων παραστῆσαι ἢ πιστώσασθαι τὸ ἀληθὲς τῆς ψυχῆς ἢ τοῦ σώματος αὐτοῦ ἢ τῶν φυσικῶν καὶ ἀναμαρτήτων ἀυτοῦ πραγμάτων, λέγω δὲ πείνης, δίψης κτλ. (cf. Otto l. c. IX, 142), οὐ μόνον δὲ ἀλλὰ καὶ τῶν κατὰ ψυχὴν ὁμοίως ἀδιαβλήτων καὶ φυσικῶν ἡμῖν ὄντων, τοῦτ᾽ ἐστὶ τῆς λύπης καὶ ἀφωνίας καὶ ἀθυμίας· φησὶ γὰρ κατὰ Μαρκίωνος συντάττων ὁ θεόσοφος Μελίτων· ἀπηρνεῖτο γὰρ

---

[1]) Cureton, Spicilegium Syriacum: containing remains of Bardesan, Meliton, Ambrose and Mara Bar Serapion. Now first edited, with an Englisch translation and Notes. London 1855. p. 85—95.

[2]) Edidit Jac. Gretser, Ingolstadiae 1606. c. 13 p. 260.

καὶ ὁ Μαρκίων, καθάπερ Σευῆρός τε καὶ Γαϊανὸς τὴν ἔνσαρκον Χριστοῦ οἰκονομιάν, τὰς αὐτὰς προτάσεις καὶ χρήσεις εὐαγγελικὰς . . . . ὥσπερ καὶ νῦν οὗτοι πρὸς ἡμᾶς οἱ Μαρκίωνος τοῦ Ποντικοῦ μαθηταί· πρὸς ὃν λίαν ἐχεφρόνως ὁ Μελίτων ἀπεκρίνατο φάσκων· Οὐδεμία ἀνάγκη τοῖς νοῦν ἔχουσιν, ἐξ ὧν μετὰ τὸ βάπτισμα ὁ Χριστὸς ἔπραξε, παριστᾶν τὸ ἀληθὲς καὶ ἀφάντασταστον τῆς φυχῆς αὐτοῦ καὶ τοῦ σώματος, τῆς καθ' ἡμᾶς ἀνθρωπίνης φύσεως. Τὰ γάρ μετὰ τὸ βάπτισμα ὑπὸ Χριστοῦ πραχθέντα, καὶ μάλιστα τὰ σημεῖα, τὴν αὐτοῦ κεκρυμμένην ἐν σαρκὶ θεότητα ἐδήλουν καὶ ἐπιστοῦντο τῷ κόσμῳ. Θεὸς γὰρ ὢν ὁμοῦ τε καὶ ἄνθρωπος τέλειος ὁ αὐτὸς τὰς δύο αὐτοῦ οὐσίας ἐπιστώσατο ἡμῖν, τὴν μὲν θεότητα αὐτοῦ διὰ τῶν σημείων ἐν τῇ τριετίᾳ τῇ μετὰ τὸ βάπτισμα, τὴν δὲ ἀνθρωπότητα αὐτοῦ ἐν τοῖς τριάκοντα χρόνοις τοῖς πρὸ τοῦ βαπτίσματος, ἐν οἷς διὰ τὸ ἀτελὲς τὸ κατὰ σάρκα ἀπέκρυβε τὰ σημεῖα τῆς αὐτοῦ θεότητος, καίπερ θεὸς ἀληθὴς προαιώνιος ὑπάρχων.

Die Echtheit dieses Fragmentes hat wegen des Ausdrucks δύο οὐσίαι Hilgenfeld [1]) bestritten: „die Christologie (δύο οὐσίαι, Christus zugleich Gott und vollkommener Mensch) weist frühestens auf das Ende des vierten Jahrhunderts hin.“ Aber der Verfasser des kleinen Labyrinths führt schon als das Charakteristische der Christologie Melitos den Umstand an, dass er die Gottheit und Menschheit Christi gelehrt habe (θεὸν καὶ ἄνθροπον καταγγέλλοντα τὸν Χριστὸν), als einen Fortschritt, verglichen mit der Verkündigung des Justin, Miltiades, Tatian und Klemens, die Christo die Gottheit beigelegt hatten (ἐν οἷς ἅπασι θεολογεῖται ὁ Χριστός). [2]) Die volle Gottheit Christi lehrt Melito auch in dem vom Verfasser des Chronicon paschale erhaltenen Fragmente, τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ, ὄντοσ θεοῦ, λόγου πρὸ αἰώνων, ἐσμὲν θρησκευταί, wo die Sache noch deutlicher wird, wenn wir θεοῦ nicht als abhängig von λόγου, wie Otto übersetzt: qui est dei logos, sondern selbständig und λόγου als Apposition hierzu fassen, so dass als Sinn sich ergiebt: welcher Gott ist, Logos vor den Aeonen. Wenn Melito hiernach die Sache, Gottheit und Menschheit Christi in einer Person verbunden, hat, so ist es nicht abzusehen, warum er dies nicht durch den Ausdruck δύο οὐσίαι bezeichnen konnte. Man vergleiche auch die Worte: θεὸς ἀληθὴς προαιώνιος ὑπάρχων mit ὄντος θεοῦ, λόγου πρὸ αἰώνων im Chronicon paschale. Anstoss an der Echtheit des Fragments könnte man nehmen wegen des Ausdrucks ἐν τῇ τριετίᾳ τῇ μετὰ τὸ βάπτισμα, weil sonst die Schriftsteller des zweiten Jahrhunderts im Anschluss an die

---

[1]) Allgemeine Litteraturzeitung. 1847. I, 668.

[2]) Eusebius, hist. eccl. V, 28, 4. 5. Man könnte allerdings von der andersartigen Christologie Melitos aus gegen die Echtheit des Ausdrucks argumentieren, denn die Lehre des Kleinasiaten von Christus weist allerdings nicht auf die Zweinaturlehre, sondern viel eher auf eine modalistisch klingende Anschauung. Aber den Anstoss, den man hieran nehmen könnte, hat schon Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte[2] I, 511, not. 1 beseitigt; auch ist es ja durchaus nicht beispiellos, dass ein Theologe unter Beibehaltung des Zweinaturenschemas mit einer strafferen Verbindung der Gottheit mit der Menschheit innerhalb der Person Ernst macht.

synoptischen Evangelien nur eine einjährige Lehrdauer Christi kennen. Aber schon Irenäus polemisiert gegen diese von den Valentinianern vertretene Anschauung[1]) und Hyppolyt bemerkt ausdrücklich, dass Jesus im Jahre 5530 der Welt das Lehramt angetreten habe, im Jahre 5533 gestorben sei.[2]) Irenäus schrieb aber sein grosses Werk schon während des Episkopats des Eleutherus (174/5—189),[3]) und da ist doch wohl denkbar, dass Melito dieselbe Anschauung etwa ein Decennium früher vorgetragen hat. Der Beweis lässt sich noch verstärken: Melito war ein Freund der Apokalypse, wahrscheinlich daher auch des Evangeliums des Johannes, viele Berührungspunkte mit diesem Evangelium finden sich in seinen Schriften und besonders in seiner Theologie; jene Anschauung von der dreijährigen Lehrwirksamkeit Jesu konnte aber nur aus diesem Evangelium geschöpft werden. Aus allen diesen Gründen ist das Fragment bei Anastasius sicher für echt zu halten.[4]) Dann ist es aber in mancher Hinsicht höchst interessant. Es beweist uns zunächst, dass noch gegen Ende des 7. Jahrhunderts in einem entlegenen Winkel der griechichen Kirche das Andenken Melitos sich erhalten hat, und dass er hier gefeiert worden ist als ὁ θεόσοφος, ὁ θεῖος καὶ πάνσοφος ἐν διδασκάλοις. Allerdings kargte man in späteren Zeiten nicht gerade mit diesen Attributen, besonders Männer, die dem Zeitalter der Apostel nicht sehr fern standen, wurden mit einem Nimbus umgeben, aber in dieser Häufung sind die Ausdrücke doch immerhin auffallend und bemerkenswert. Ferner hat Melito ein Werk περὶ Σαρκώσεως Χριστοῦ geschrieben, das aus jedenfalls drei, möglicherweise aus noch mehr Büchern bestanden hat, und welches also dem Verzeichnis der Schriften Melitos beizufügen ist. Gerichtet ist diese grosse Arbeit gegen Marcion, bei der Eigentümlichkeit der Richtung dieses Mannes nicht um die Gottheit, die er nicht leugnete, sondern um die volle Menschheit Christi zu verteidigen. Denn Marcion ist, wenn er auch theologisch und christologisch in wissenschaftlichem Sinne durchaus nicht interessiert war und kein System geliefert hat, der Vertreter eines Doketismus, der die Geburt und jede menschliche Entwickelung des Erlösers vollkommen ausschloss und wonach Christus mit Recht umbra und phantasma genannt wird.[5])

---

1) Irenaeus, Adv. haer. II, 22, 1. ed. Stieren. p. 355..
2) Hippolytus, Interpretatio in Danielem c. 4. Opera ed. Lagarde. Gott. et Lond. 1858, p. 153.
3) Nach Irenäus, Adv. haer. III, 3, 3. p. 433.
4) Zu demselben Resultate ist Harnack, Texte und Untersuchungen I, 1. 2, 258 f. gelangt.
5) Cf. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte I, 235. 236. und J. A.

In eben demselben Werke macht Anastasius Mitteilung von einer weiteren Schrift Melitos:[1]) er führt hier Zeugnisse aus den Kirchenlehrern an, die von den Theopaschiten zur Stütze ihrer Behauptung, dass auch die Gottheit des Sohnes die Leidensfähigkeit besass, vorgebracht wurden und darunter auch Μελίτωνος ἐπισκόπου Σάρδεων ἐκ τοῦ λόγου τοῦ εἰς τὸ πάθος· ὁ θεὸς πέπονθεν ὑπὸ δεξιᾶς ἰσραηλίτιδος. Allerdings wäre hier ja die Möglichkeit vorhanden, dass die Theopaschiten diesen Ausspruch selbst produciert und dann auf einen berühmten Kirchenlehrer der Vorzeit, von dem man aber nicht viel mehr als den Namen wusste, zurückgeführt hätten, denn gefälscht ist etwa von der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts an in der griechischen Kirche nach Herzenslust und man entfaltete geradezu eine Virtuosität darin, theologische Anschauungen der Gegenwart bekannten Lehrern des kirchlichen Altertums aufzubürden. Aber wenn dem so wäre, oder wenn nur der geringste Verdacht hiervon sich gezeigt hätte, würde Anastasius sicher das Wort des angeblichen Melito als gefälscht zurückgewiesen haben. Andererseits lässt sich auch darthun, dass derartige Formeln, die nacheinander von den Monarchianern, Monophysiten und auch Monotheleten in ihrem Sinne verwandt werden konnten, im 2. Jahrhundert sehr zahlreich vorkommen. Man vergleiche z. B. 1. Clem. 2, 1 τὰ παθήματα αὐτοῦ ἦν πρὸ ὀφθαλμῶν ὑμῶν, wo αὐτοῦ auf das voranstehende θεοῦ, das allerdings später in Χριστοῦ korrigiert ist, sich bezieht, Ignatius ad Romanos 6,3 ἐπιτρέψατέ μοι μιμητὴν εἶναι τοῦ πάθους τοῦ θεοῦ μου, wo später auch verbessert ist[2]) Ignatius ad Ephesios 1, 1 ἀναζωπυρήσαντες ἐν αἵματι θεοῦ, an dessen Stelle hernach Χριστοῦ und auch Χριστοῦ θεοῦ trat,[3]) Tatian, c. Graecos 13, 19 τὸν διάκονον τοῦ πεπονθότος θεοῦ. Die angeführten Stellen zeigen, dass gerade die Verbindung der Gottheit mit Blut, Leiden und Tod in der ältesten Christenheit sehr beliebt war, vielleicht zunächst wegen ihres paradox-antithetischen Charakters im hymnischen und liturgischen Gebrauch.[4]) Ist aber das Vorkommen derartiger Ausdrücke noch vor Melito bezeugt, — auch bald nach ihm bei Tertullian finden sie sich,[5]) — so schwindet jeder Grund, die Echtheit

Dorner, Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi² Berlin 1851 bis 1856. I, 1, 382. 383.

[1]) Edidit Gretser, c. 12. p. 216.

[2]) Cf. die verschiedenen Lesarten in Patrum apostolicorum opera. Lipsiae. 1876. II, 64.

[3]) Cf. l. c. II, 4.

[4]) Man vergleiche noch Otto l. c. IX, 445. 446 und Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte I, 157, not. 4. 166, not. 1. 650, not. 1.

[5]) Er spricht von passiones dei, de carne 5 und sanguine dei, ad uxorem II, 3.

der oben angeführten Worte bei Anastasius anzuzweifeln. Wir haben also wieder eine Schrift Melitos εἰς τὸ πάθος als die 22. der uns bekannten zu registrieren.

Vier, wir wissen nicht aus welchem Buche Melitos genommene,[1]) Fragmente finden sich in den Genesiscatenen. Sie behandeln die Opferung Isaaks in typischer Weise als ein Vorbild der Kreuzigung Christi mit genau ausgeführter Deutung der einzelnen Momente. Gerade die Vergleichung Christi mit Isaak kommt auch sonst vor, so bei Tertullian:[2]) Isaac, cum a patre in hostiam deditus lignum sibi ipse portaret, Christi exitum iam tunc denotabat, in victimam concessi a patre et lignum passionis suae baiulantis und hoc lignum sibi et Isaac, filius Abrahae, ad sacrificium ipse portabat, cum sibi eum deus hostiam fieri praecepisset. Sed quoniam haec fuerant sacramenta, quae temporibus Christi perficienda servabantur: et Isaac cum ligno reservatus est, ariete oblato in vepre cornibus haerente, et Christus suis temporibus lignum humeris suis portavit, inhärens cornibus crucis.[3]) Denkbar, sogar wahrscheinlich ist es aber auch, dass Tertullian diese Typologie, die er sehr geliebt zu haben scheint, da er wiederholt in verschiedenen seiner Werke darauf zu sprechen kommt, aus Melito geschöpft hat; dann beweist dieser Umstand aber, dass sie auf einen Geist wie Tertullian bedeutenden Eindruck gemacht hat. Dupins[4]) Zweifel, der den Inhalt der Fragmente für angefüllt mit kindischen Gedanken hält und dieselben deshalb als seiner unwürdig Melito abspricht, ist lediglich subjektiv und zeigt nur, dass der Kritiker anders geschrieben haben würde.

---

[1]) Man könnte geneigt sein, sie der eben erwähnten Schrift εἰς τὸ πάθος zuzuteilen, aber die ganze Art und Weise, wie die Opferung Isaaks als typisch für Christus gefasst wird, weist doch wohl auf die ἐκλογαί; man beachte besonders die Worte dort: ἐκλογὰς . . . ἔκ τε τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν περὶ τοῦ σωτῆρος καὶ πάσης τῆς πίστεως ἡμῶν, wozu der Inhalt dieser Fragmente vorzüglich passt. Auch an die Schrift κλείς liesse sich denken, wenn man annimmt, wozu man ja bei dem völligen Dunkel, das über ihr schwebt, berechtigt sein kann, dass sie ein Schlüssel zur Ermittelung des Typischen und Vorbildlichen inbezug auf Christus bei den Ereignissen und Personen des alten Testaments gewesen sei; doch bleibt diese Vermutung immer nur sehr unsicher. Für die Annahme, dass die Fragmente den ἐκλογαί entnommen seien, entscheiden sich Roerdam l. c. 50 und Otto l. c. IX, 446.

[2]) Tertullianus, Adv. Marcionem III, 18.

[3]) Tertullianos, Adv. Judaeos c. 10 und De patientia c. 6. Aehnlich Irenaeus, Adv. haer. IV, 5, 4.

[4]) Dupin, Nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques[3], Paris 1698. I, 1, 135 (mir nur durch Otto's Anführung, l. c. IX, 446 bekannt); ihm haben sich angeschlossen Tillemont, Mémoires II, 407—409, und Ceillier, Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques, Paris 1730 II, 75—79. cf. Otto l. c. IX, 446.

Das erste Fragment lautet:[1])

Ὡς γὰρ κριὸς ἐδέθη, φησὶ περὶ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, καὶ ὡς ἀμνὸς ἐκάρη καὶ ὡς πρόβατον εἰς σφαγὴν ἤχθη καὶ ὡς ἀμνὸς ἐσταυρώθη, καὶ ἐβάστασε τὸ ξύλον ἐπὶ τοῖς ὤμοις αὐτοῦ, ἀναγόμενος σφαγῆναι ὡς Ἰσαὰκ ὑπὸ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ. Ἀλλὰ Χριστὸς ἔπαθεν, Ἰσαὰκ δὲ οὐκ ἔπαθεν· τύπος γὰρ ἦν τοῦ μέλλοντος πάσχειν Χριστοῦ. Ἀλλὰ καὶ ὁ τύπος τοῦ Χριστοῦ γενόμενος ἔκπληξιν καὶ φόβον παρεῖχεν τοῖς ἀνθρώποις.

Ἦν γὰρ θεάσασθαι μυστήριον καινὸν, υἱὸν ἀγόμενον ὑπὸ τοῦ πατρὸς ἐπ᾽ ὄρος εἰς σφαγὴν, ὃν συμποδίσας ἔθηκεν ἐπὶ τὰ ξύλα τῆς καρπώσεως, ἑτοιμάζων μετὰ σπουδῆς τὰ πρὸς τὴν σφαγὴν αὐτοῦ. Ὁ δὲ Ἰσαὰκ σιγᾷ, πεπεδημένος ὡς κριὸς, οὐκ ἀνοίγων τὸ στόμα, οὐδὲ φθεγγόμενος φωνῇ. Τὸ γὰρ ξίφος οὐ φοβηθεὶς οὐδὲ τὸ πῦρ πτοηθεὶς οὐδὲ τὸ παθεῖν λυπηθεὶς ἐβάστασεν καρτερῶν τὸν τύπον τοῦ κυρίου. Ἦν οὖν ἐν μέσῳ προκείμενος Ἰσαὰκ πεποδισμένος ὡς κριὸς, καὶ Ἀβραὰμ παρεστὼς καὶ κρατῶν γυμνὸν τὸ ξίφος, οὐκ αἰδούμενος φονεῦσαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ.

Nur den ersten Teil bis zu den Worten παρεῖχεν τοῖς ἀνθρώποις hat der erste Herausgeber Halloix[2]), der eine ihm von J. Sirmond zugeschickte Catene benutzte, gekannt, und hier brechen auch die meisten Handschriften[3]) ab. Ein von Lequien benutzter Codex[4]) allein bietet auch den weiteren zweiten Teil. Hier liegt nun die Vermutung sehr nahe, dass nur der erste Teil ursprünglich sei und der zweite mit ihm eigentlich nichts zu thun habe. Dieselbe scheint bestätigt durch eine Vergleichung beider Texte. Allerdings, was Harnack[5]) bemerkt hat, dass der Sprachgebrauch verschieden sei, wofür er auf das ὡς κριὸς ἐδέθη und πεπεδημένος ὡς κριός verweist, scheint mir unbedeutend zu sein, aber was ungleich wichtiger ist, der Inhalt und der Gedankengang beider Teile ist nicht gleich. Das erste Stück führt uns sofort in die Typologie hinein, die Vergleichungspunkte zwischen der Opferung Isaaks und dem Tode des Herrn werden einzeln angeführt und man merkt es dem Verfasser deutlich an, dass die Geschichte Isaaks selbst für ihn durchaus kein eigenes Interesse hat. Im zweiten Teile werden dagegen die Einzelheiten der Opferung Isaaks genau erzählt und nur ein einziges Mal und auch da nicht ganz deutlich, auf Christus Bezug genommen (ἐβάστασεν καρτερῶν τὸν τύπον τοῦ κυρίου). Die Verschiedenheit ist, zumal bei einem so kleinen

---

[1]) Gedruckt zusammen mit den übrigen bei Woog, Diss. II, 41 ss., Routh, Reliquiae sacrae I, 122 ff., Pitra, Spicilegium Solesmense: complectens ss. patrum scriptorumque ecclesiasticorum anecdota hactenus opera. Paris 1855. II, LXIII s., Otto l. c. IX, 416—418; ebenso in der Σειρά εἰς τὴν Ὀκτάτευχον ἐπιμελείᾳ Νικηφόρου τοῦ Θεοτόκου, Lipsiae 1772. I, 281. 283 (Otto l. c. IX, 447).

[2]) Halloix, Illustrium ecclesiae orientalis scriptorum secundi saeculi vitae et documenta, Duaci 1638. p. 835.

[3]) Die Codices Vat. 746; 747; Paris. Gb; Pitra 128, fol. 110; 129, fol. 104; 130, fol. 143; 161, fol. 90; Nicephori Σειρά und Halloix.

[4]) Cod. Paris. n. 1825 (Ga).

[5]) Harnack, Texte und Untersuchungen I, 1. 2, 253.

Stücke, so gross, dass man m. E. wird trennen müssen; allerdings schliesst sich ἦν γὰρ θεάσασθαι fest und unmittelbar an das Vorhergehende an, aber dasselbe war auch möglich, wenn jene Worte einem anderen Texte folgten, auch konnte man ja leicht durch Einschiebung des γάρ den Anschluss erzielen. Hiermit soll aber noch nicht die Unechtheit des zweiten Teils ausgesprochen werden,[1]) zu dieser Annahme zwingt uns nichts. Was zunächst die sprachlichen Unterschiede anbetrifft, so sind sie bestimmt nicht so bedeutend, dass deshalb nicht derselbe Mann beide Teile verfasst haben könnte: man vergleiche I. ἀναγόμενος σφαγῆναι . . . ὑπὸ τοῦ πατρὸς ἀυτοῦ mit II. υἱὸν ἀγόμενον ὑπὸ τοῦ πατρὸς ἐπ' ὄρος εἰς σφαγὴν und damit I. εἰς σφαγὴν ἤχθη, ferner I. ὡς κριὸς ἐδέθη mit II. πεπεδημένος ὡς κριός und ebenda πεποδισμένος ὡς κριός; warum sollte der Verfasser nicht einmal mit den Ausdrücken für „binden" abgewechselt haben? ferner I. ἐβάστασε τὸ ξύλον mit II. ἐβάστασεν . . . τὸν τύπον. Auch die Anschauungen sind dieselben: wird auch im zweiten Texte die Typologie nicht durchgeführt, wie im ersten, so blickt doch auch hier ziemlich deutlich durch, dass die Opferung Isaaks als Typus auf Christus angesehen wird. Nur so lässt sich der Ausdruck ἦν γὰρ θεάσασθαι μυστήριον καινόν, υἱὸν ἀγόμενον ὑπὸ τοῦ πατρὸς ἐπ' ὄρος εἰς σφαγήν verstehen, denn wie käme der Verfasser sonst dazu, den rein geschichtlichen Vorgang mit Isaak als μυστήριον καινόν zu bezeichnen? Offenbar entspricht diesen Worten auch die Stelle im ersten Text: ὁ τύπος τοῦ Χριστοῦ γενόμενος ἔκπληξιν καὶ φόβον παρεῖχεν τοῖς ἀνθρώποις, ebenso wird auf die typische Bedeutung Isaaks deutlich hingewiesen durch die Worte: ἐβάστασεν καρτερῶν τὸν τύπον τοῦ κυρίου. Auch die Ausdrücke ὁ δὲ Ἰσαὰκ σιγᾷ, πεπεδημένος ὡς κριὸς οὐκ ἀνοίγων τὸ στόμα, οὐδὲ φθεγγόμενος φωνῇ legen den Gedanken an Christus durchaus nahe, da sie offenbar mit Anlehnung an Jes. 53, 7 (LXX καὶ αὐτὸς διὰ τὸ κεκακῶσθαι οὐκ ἀνοίγει τὸ στόμα αὐτοῦ· ὡς πρόβατον ἐπὶ σφαγὴν ἤχθη, καὶ ὡς ἀμνὸς ἐναντίον τοῦ κείροντος ἄφωνος, οὕτως οὐκ ἀνοίγει τὸ στόμα) geschrieben sind. Wir kommen also zu folgendem Resultat: die beiden Teile sind als nicht unmittelbar einander folgend zu trennen, stammen aber beide von Melito; später sind sie zusammengestellt und vielleicht durch γάρ verbunden, wobei sich der Uebergang wegen der Sinnverwandtschaft des Schlusses des ersten und des Anfangs des zweiten leicht vollzog.

Ganz verwandt hiermit, besonders mit dem ersten Text ist das folgende Fragment aus den Catenen. Es lautet: ὑπὲρ Ἰσαὰκ τοῦ δικαίου ἐφάνη κριὸς εἰς σφαγήν, ἵνα δεσμῶν Ἰσαὰκ λυθῇ. Ἐκεῖνος σφαγεὶς ἐλυτρώσατο τὸν Ἰσαάκ·

[1]) Wie Harnack l. c. will.

οὕτως καὶ ὁ κύριος σφαγεὶς ἔσωσεν ἡμᾶς καὶ δεθεὶς ἔλυσε· καὶ τυθεὶς ἐλυτρώσατο. Wieder dieselbe Typologie und in ganz gleicher Weise angewandt; man vergleiche besonders noch III. ὑπὲρ Ἰσαὰκ τοῦ δικαίου ἐφάνη κριὸς εἰς σφαγήν, ἵνα δεσμῶν Ἰσαὰκ λυθῇ und ὁ κύριος σφαγεὶς ἔσωσεν ἡμᾶς καὶ δεθεὶς ἔλυσε καὶ τυθεὶς ἐλυτρώσατο mit I. Χριστὸς ἔπαθεν, Ἰσαὰκ δὲ οὐκ ἔπαθεν.

Noch weiter getrieben erscheint die Typologie im darauf folgenden Fragmente: ἦν γὰρ ὁ κύριος ὁ ἀμνὸς ὡς ὁ κριός, ὃν εἶδεν Ἀβραὰμ κατεχόμενον ἐν φυτῷ Σαβέκ· ἀλλὰ τὸ φυτὸν ἀπέφαινε τὸν σταυρόν, καὶ ὁ τόπος ἐκεῖνος τὴν Ἱερουσαλήμ, καὶ ὁ ἀμνὸς τὸν κύριον ἐμπεποδισμένον εἰς σφαγήν. Hier wird sogar das hebräische s$^{e}$bak, das Σαβέκ der LXX, gedeutet auf das Kreuz, und die Stelle der Opferung auf Jerusalem; aber hierdurch werden wir durchaus nicht genötigt, dieses Fragment dem Melito abzusprechen. Die charakteristisch-melitonischen Ausdrücke ὁ ἀμνὸς ὡς ὁ κριός und ἐμπεποδισμένον εἰς σφαγήν erscheinen wieder und auch schon an der vorhergehenden Stelle wird der Widder, der dem Abraham erschien, auf Christus gedeutet.

Bei all diesen Fragmenten ist die äussere Bezeugung der Autorschaft Melitos überaus günstig; das erste, ὡς γὰρ κριὸς ἐδέθη und damit unmittelbar verbunden ἦν γὰρ θεάσασθαι ist überschrieben τοῦ μακαρίου Μελίτωνος Σάρδεων, [1]) Μελίτωνος ἐπισκόπου Σάρδεων [2]) oder nur Μελίτωνος,[3]) das folgende ὑπὲρ Ἰσαὰκ τοῦ δικαίου ebenso wie das 4. (3. bei Otto) ἦν γὰρ ὁ κύριος trägt die Aufschrift: Μελίτωνος Σάρδεων[4]) oder Μελίτωνος τῶν Σάρδεων.[5])

Eine eigentümliche Bewandnis hat es aber, was die äussere Bezeugung anbetrifft, mit dem letzten Fragment: τὸ „κατεχόμενος" τῶν κεράτων ὁ Σύρος καὶ ὁ Ἑβραῖος „κρεμάμενός" φησιν, ὡς σαφέστερον τυποῦν τὸν σταυρόν. Ἀλλὰ καὶ τὸ „κριὸς" τοῦτο ἀκριβοῖ· οὐ γὰρ εἶπεν „ἀμνὸς", νέος, ὡς ὁ Ἰσαάκ, ἀλλὰ „κριὸς", ὡσ ὁ κύριος, τέλειοσ. Ὥσπερ δὲ φυτὸν Σαβέκ, τοῦτ ἔστιν ἀφέσεως, ἐκάλεσε τὸν ἅγιον σταυρόν, οὕτω καὶ Ἰεζεκιὴλ ἐν τῷ τέλει ὕδωρ ἀφέσεως ἐκάλεσε τὸ ἐκτυποῦν τὸ ἅγιον βάπτισμα. Δύο γάρ συνέστη τὰ ἄφεσιν ἁμαρτημάτων παρεχόμενα, πάθος διὰ Χριστοῦ καὶ βάπτισμα. Einige Codices haben allerdings die Aufschrift Μελίτωνος Σάρδεων oder τῶν Σάρδεων oder Μελίτωνος allein, dagegen findet sich am Rande einer Handschrift [6]) Εὐσεβίου und in einer anderen [7]) ebenso als Ueberschrift des Fragments. Ferner steht in der Hexapla des Origenes ein Scholion zu Gen. 22, 13: τὸ „κατεχόμενος" τῶν κεράτων ὁ Σύρος καὶ ὁ Ἑβραῖος „κρεμάμενός" φασιν, welches also abgesehen von dem φασιν für φησιν ebenso

[1]) So Cod. Vat. 746; 747; Paris. Gb; Pitra 128; 129; 130; Halloix; Woog; Pitra.
[2]) Cod. Paris. n. 1825; dieser fängt allein an mit den Worten καὶ ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς ὡς κριὸς ἐδέθη καὶ ὡς ἀμνὸς ἐκάρη.
[3]) Cod. Pitra 161. Routh und Otto lassen die Ueberschrift aus.
[4]) So Paris. Gb; Pitra 129; 130; Woog.
[5]) So Pitra; nur Μελίτωνος hat cod. Pitra 161.
[6]) Cod. Pitra 130.
[7]) Cod. Pitra 128.

lautet wie hier, und welches von Eusebius von Emesa († c. 360) herrühren soll[1]). An sich sind diese Gründe, so gewichtig sie auch sein mögen, noch nicht zwingend, das Fragment dem Melito abzusprechen; recht wohl kann Eusebius das Scholion dem kleinasiatischen Theologen entnommen haben, auch zeugt die grössere Zahl der Codices bestimmt für Melito. Alles kommt hier auf die inneren Gründe an. Das φυτὸν Σαβέκ findet sich auch in dem vorhergehenden Fragmente, und dass hier der Ausdruck (fälschlich, als ob schᵉbak im hebräischen Texte stände) gedeutet wird, ist nicht auffällig. Dass die Lesart κρεμάμενος vorgezogen wird, erklärt sich daraus, dass so die Vergleichungspunkte des φυτόν mit dem Kreuze stärker hervortreten (ὡς σαφέστερον τυποῦν τὸν σταυρὸν), und dieselbe Deutung findet sich auch vorher: τὸ φυτὸν ἀπέφαινε τὸν σταυρόν. So bezeichnet das Kreuz die ἄφεσις ἁμαρτημάτων, weil dieselbe durch dieses erreicht ist, und ebenso das ὕδωρ ἀφέσεως die Taufe. Alles dieses klingt durchaus melitonisch und liegt dem Gedankengange eines Mannes, der wie Melito mit solcher Lust typologisierte, nicht fern. Auch die Ansicht, dass die Sündenvergebung durch das Martyrium um Christi willen und durch die Taufe erlangt werde, ist nicht im geringsten auffällig, wenn man sich der Hochschätzung des Leidens zu Ehren Christi bei den Kirchenlehrern erinnert, und daran denkt, dass dieses z. B. von Tertullian an Wert der Taufe gleichgestellt ist. Mir scheinen die inneren Gründe überzeugend für die Echtheit zu sprechen und die Bedeutung der gelegentlichen Notizen in den zwei Codices aufzuheben.[2]) Ist dem aber so, dann ist das Fragment hochinteressant, weil wir aus ihm sehen, bis zu welchem Grade Melito die verschiedenen Uebersetzungen, auch syrische,[3]) gekannt und benutzt und, es klingt nicht zu bedeutend, geradezu Textkritik zur Herbeischaffung von Stützen für seine typologische Schrifterklärung getrieben hat.

Verschieden von diesem ist ein altes Scholion zu Gen. 22, 13, welches Woog[4]) zuerst aufgefunden hat, das unter die Melitofragmente aufzunehmen, Routh und Otto mit gutem Grunde Bedenken getragen haben. Allerdings wird angeführt, Σαβέκ werde von einigen

---

[1]) Origenis Hexapla Paris 1713. I, 35. Derselbe Eusebius hat den Syrer und Hebräer als übereinstimmend benutzt auch in einem Citat zu Gen. 5, 5: Hexapla I, 22. Hierüber vergleiche man Piper l. c. 65—68.

[2]) Ebenso urteilen Hilgenfeld, Der Paschastreit 269 und Otto l. c. IX, 451.

[3]) Es sind dies ausserhexaplarische Septuagintavarianten, die aber schon Melito sicher nur in griechischer Rückübersetzung gekannt hat.

[4]) Woog, Diss. II, 45; abgedruckt bei Otto l. c. IX, 452.

durch ἄφεσις erklärt, schliesslich aber eine andere Deutung vorgezogen. Dieses Fragment ist also aus den Melitonien auszuscheiden, macht übrigens auch gar nicht den Anspruch, von Melito herzurühren.[1])

## Vierter Abschnitt.

### Die syrischen Fragmente.

Deutlich und bestimmt tragen dagegen den Namen Melitos an ihrer Spitze vier oder bei anderer Zählung sechs Fragmente, welche nur in syrischer Uebersetzung erhalten sind, und welche Cureton in einem nitrischen Codex des britischen Museums Nr. 12156, der nach des Entdeckers Urteil im Jahre 562[2]) geschrieben ist, aufgefunden und in dem Spicilegium Syriacum im Jahre 1855 zum ersten Male veröffentlicht hat.[3]) Danach hat Pitra dieselben, jedoch ohne das letzte Stück, unter Hinzufügung einer lateinischen von Renan verfertigten Uebersetzung, im Spicilegium Solesmense, ebenfalls im Jahre 1855 herausgegeben.[4]) Den syrischen Text zugleich mit der verbesserten Uebertragung Renans für die drei ersten und mit einer von ihm selber und Sachau vorgenommenen wortgetreuen Uebersetzung des vierten Fragments hat dann Otto seiner Ausgabe des Corpus Apologetarum einverleibt.[5]) Eine englische Uebersetzung des Textes hat Cureton,[6]) eine dänische Roerdam besorgt.[7])

Das erste Fragment, in dem bald nach dem Eingang eine Lücke sich findet, die nach dem Zusammenhange ziemlich beträchtlich gewesen sein muss, trägt die Aufschrift Melitonos episcopi Sardium ex tractatu de anima et corpore. Das erste Stück bespricht den Zweck der Sendung Christi in die Welt: Der Sohn Gottes ist vom Vater körperlos aus dem Himmel geschickt, um nach seiner Fleischwerdung im Leibe der Jungfrau und nach seiner menschlichen Geburt die Menschheit mit Leben zu erfüllen und ihre Glie-

---

[1]) Bevor ich nun zur Besprechung der von Pitra in den Analecta sacra mitgeteilten Melitonia übergehe, werde ich zunächst die syrischen Fragmente untersuchen, weil wir erst durch sie ein volles Bild der Theologie Melitos gewinnen.

[2]) G. Cureton, Spicilegium Syriacum: containing remains of Bardesan, Meliton, Ambrose and Mara Bar Serapion. Now first edited, with an Englisch translation and notes. London 1855. p. 31—50.

[3]) Cureton l. c. p. 95.

[4]) Jo. Bapt. Pitra, Spicilegium Solesmense: complectens ss. patrum scriptorum que ecclesiasticorum anecdota hactenus opera. Paris 1855. II, LVI—LIX.

[5]) Corpus Apologetarum IX, 497—501, lateinisch 419—423, Noten 453—459.

[6]) Cureton l. c. 52—56.

[7]) Roerdam l. c. 30—37.

der wieder zu sammeln, welche durch den Tod bei Gelegenheit der Trennung zerstreut wurden. Das ist eine Anschauung, die uns auf das lebhafteste an Irenäus Lehre von der ἀνακεφαλαίωσις oder recapitulatio erinnert,[1]) und da es recht wohl möglich ist, dass Melito, wie in mancherlei sonstiger Hinsicht, so auch mit dieser Ansicht, die in das Centrum der Christologie hineinführt, dem Irenäus verwandt ist, so liegt in den Worten nichts, was irgendwie Verdacht gegen Melitos Autorschaft erwecken könnte.

Der zweite Teil handelt in überaus erhabener, hymnisch klingender Sprache, die durch die immer wiederkehrende Wiederholung des et und durch häufigen Gebrauch gewählter Antithesen etwas unendlich feierliches erhält, von dem Tode Christi und seiner Bedeutung.

In wirksamer Weise wird die ganze Kreatur selbst als nach dem Zweck des Leidens Christi fragend eingeführt. Quidnam est hoc novum mysterium? Judex iudicatur et quietus est; invisibilis videtur neque erubescit; incomprehensibilis prehenditur neque indignatur; incommensurabilis mensuratur neque repugnat; impassibilis patitur neque ulciscitur; immortalis moritur neque respondet verbum; coelestis sepelitur et fert. Quid est hoc novum mysterium? So bewegt sich der Verfasser in immer paradoxer klingenden Gegensätzen zur höchsten Höhe des Zweifels und des Staunens, von dem er die Kreatur erfasst werden lässt, empor, um dann mit der Schlussfrage zum Ausgangspunkte zurückzukehren. Dann folgt der wirkungsvolle kurze Satz: obstupefacta est creatura, die Zusammenfassung des Vorigen. Nun aber geht es wieder abwärts: mit dem Eintritt der Auferstehung Christi ist der feste Punkt gegeben, von wo aus das Verständnis seines Leidens und Sterbens zu gewinnen ist: tunc intellexit omnis creatura, dass all diese wunderbaren Ereignisse, die die Kreatur erschauern liessen und eine allgemeine Veränderung der natürlichen irdischen Vorgänge bewirkten, propter hominem geschehen seien. Denn, so klingt die rythmisch so schön gegliederte Ausführung aus, dominus noster, homo natus iudicatus est ut gratiam praestaret; vinctus est ut solveret; prehensus est ut laxaret; passus est ut misericordiam haberet; mortuus est ut vivificaret; sepultus est ut resuscitaret.

Dass dies Fragment aus einem Werke Melitos stammt, wird abgesehen von der Aufschrift, die es ihm zuschreibt, noch durch

[1]) Irenaeus, Adv. haer. III, 18. ed. Stieren I, 516—524 besonders, und Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte I, 504. 505. 520. Dorner, Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi, I, 1, 485 ff.

manche Berührungen mit seinen anderen Schriften, die sich in ihm finden, bewiesen. Wenn Melito in dem von Anastasius Sinaita erhaltenen Fragmente behauptet, dass Christus in den Jahren vor der Taufe seine Menschheit, in der dreijährigen Wirksamkeit nach derselben aber seine Gottheit gezeigt habe,[1]) so entspricht diese Lehre ganz der Anschauung, die hier hervortritt, wo alle einzelnen Momente des Leidens, des Todes und des Begräbnisses Jesu, das iudicari, videri, prehendi, mensurari, pati, mori und sepeliri von der göttlichen Person ausgesagt werden, wie die Ausdrücke iudex, invisibilis, incomprehensibilis, incommensurabilis, impassibilis, immortalis und coelestis hinlänglich beweisen. Zu vergleichen ist hiermit auch der von Anastasius überlieferte Ausspruch Melitos ὁ θεὸς πέπονθεν ὑπὸ δεξιᾶς ἰσραηλίτιδος,[2]) denn auch hier wird deutlich ein Leiden von der Gottheit ausgesagt. Zu beachten ist ferner das überraschende Uebereinstimmen mit unzweifelhaft echten Melitonien. Dem ὁ κύριος σφαγεὶς ἔσωσεν ἡμᾶς καὶ δεθεὶς ἔλυσε καὶ τυθεὶς ἐλυτρώσατο im 3. (2.) Catenenfragment[3]) entsprechen deutlich die Schlussworte dieses Stückes: dominus enim noster . . . iudicatus est ut gratiam prestaret; vinctus est ut solveret; prehensus est ut laxaret; passus est ut misericordiam haberet; mortuus est ut vivificaret; sepultus est ut resuscitaret. Ebenso finden die Ausdrücke: quid est hoc novum mysterium? ihr Analogon im 2. (1.) Catenenstücke:[4]) ἦν γὰρ θεάσασθαι μυστήριον καινόν. Dies Fragment ist darum sicher für melitonisch zu halten; ja der Beweis lässt sich noch verstärken durch die Deduction, dass derartige Anschauungen, wie sie hier vorgetragen werden, dem Zeitalter nicht fremd waren. Mit den Ausdrücken, welche die Gottheit des Erlösers bezeichnen, und ihren Antithesen halte man zusammen die Worte des Irenäus:[5]) ὁ ἀχώρητος καὶ ἀκατάληπτος καὶ ἀόρατος ὁρώμενον ἑαυτὸν καὶ καταλαμβανόμενον καὶ χωρούμενον τοῖς πιστοῖς παρέσχεν und mit dem incommensurabilis mensuratur noch besonders die Ausführungen desselben Kirchenlehrers:[6]) bene qui dixit ipsum immensum patrem in filio mensuratum; mensura enim patris filius, quoniam et capit eum. Wenn es in unserem

---

[1]) Anastasius Sinaita, Ὁδηγός c. 13 p. 260. θεὸς γὰρ ὢν ὁμοῦ τε καὶ ἄνθρωπος τέλειος ὁ αὐτὸς τὰς δύο αὐτοῦ οὐσίας ἐπιστώσατο ἡμῖν, τὴν μὲν θεότητα αὐτοῦ διὰ τῶν σημείων ἐν τῇ τριετίᾳ τῇ μετὰ τὸ βάπτισμα, τὴν δὲ ἀνθρωπότητα αὐτοῦ ἐν τοῖς τριάκοντα χρόνοις τοῖς πρὸ τοῦ βαπτίσματοσ.

[2]) Anastasius Sinaita, Ὁδηγός c. 12. p. 216.

[3]) Otto l. c. IX, 418.

[4]) Otto l. c. IX, 417.

[5]) Irenaeus, Adv. haer. IV, 20, 5, ed. Stieren I, 626.

[6]) Irenaeus, Adv. haer. IV, 4, 2. p. 568.

Fragmente vinxit potentem heisst. so hat Apollinarios[1]) in ὁ δήσας τὸν ἰσχυρόν genau dasselbe.

Mit Recht haben daher Ewald,[2]) Hilgenfeld,[3]) Otto[4]) und Harnack[5]) die Echtheit des Fragmentes behauptet. Entnommen ist es aber, wie die Ueberschrift bemerkt, einem Werke Melitos de anima et corpore, in welchem wir die bei Eusebius erwähnte Schrift περὶ ψυχῆς καὶ σώματος wiedererkennen. Dies ist dann zugleich ein deutlicher Beweis für die Richtigkeit der Lesart, die ich (Kapitel I, Abschnitt 2, S. 24, not. 8) angenommen habe.

Das vierte Fragment trägt die Aufschrift Melitonis episcopi urbis atticae; da es aber eine urbs Attica nicht giebt, auch ein Bischof von Athen dieses Namens unseres Wissens wenigstens nicht existiert hat, so liegt es von vornherein nahe, an den berühmten Melito von Sardes zu denken. Wie aber Melito zu jenem Episkopat nach der Ueberschrift gekommen sei, ist für uns vollständig im Dunkel verborgen; die Weise, der Schwierigkeit zu entgehen, die Roerdam[6]) versucht hat, welcher urbis Atticae als Bezeichnung des Geburtsortes fasst und uns demnach belehrt, Melito stamme aus Attika, kann nicht zur Lösung der rätselhaften Aufschrift führen, denn dem Worte episcopi pflegte man nicht den Geburtsort, sondern den Sitz der Bischofswürde hinzuzufügen. Otto[7]) vermutet, dass ΑΘΗΝΩΝ aus CΑΡΔΕΩΝ verschrieben sei, aber abgesehen von der Fraglichkeit dessen hat derselbe wunderbarer Weise übersehen, dass nicht Ἀθηνῶν, sondern Ἀττικῆς hier steht. Vielleicht, doch soll dies nur eine Vermutung sein, stand hier ursprünglich im Wortspiel mit Μελίτων etwas vom μέλι τῆς Ἀττικῆς, wodurch bezeichnet werden sollte, dass seine Redeweise so süss und lieblich berühre, wie Honig von Attika den Gaumen. Dass man beliebte Schriftsteller mit attischem Honig oder auch in ähnlichem Bilde mit attischen Bienen vergleicht, ist nicht so gar selten: so bemerkt der Scholiast zu Sophokles Aias 1199 ff.: ἥδιστος ὢν ὁ Σοφοκλῆς πάλιν ἐπὶ τὸ ἴδιον ἦθος ἔκλινεν ἐν τοῖς μέλεσιν· ὅθεν καὶ μέλιττα ἐκλήθη wie Sophokles denn auch sonst wohl μελιχρός oder ἀτθὶς μέλισσα genannt wurde;[8]) und von dem Bischof Meletios in

---

1) Chronicon paschale p. 14; auch bei Otto l. c. IX, 487.
2) Ewald in den Göttinger Gelehrten Anzeigen 1856. Heft 67. p. 660.
3) Hilgenfeld, Der Paschastreit 272.
4) Otto l. c. IX, 453.
5) Harnack, Texte und Untersuchungen I, 1. 2, 265.
6) Nach Otto l. c. IX, 457.
7) Otto l. c. IX, 457.
8) Cf. Pape, Wörterbuch der griechischen Eigennamen[3], Braunschweig 1863 bis 1870. p. 1430 s. v. Σοφοκλῆς.

Pontus heisst es bei Eusebius[1]) τὸ μέλι τῆς Ἀττικῆς ἐκάλουν αὐτὸν οἱ ἀπὸ παιδείας, doch hat mit diesem Meletios, wie Cureton vermutet, unser Fragment nichts zu thun. Dann hätte die Aufschrift des Stückes ursprünglich gelautet Μελίτωνος ἐπισκόπου μέλιτος τῆς Αττικῆς; der syrische Uebersetzer, der wohl niemals etwas von attischem Honig in übertragenem Sinn gehört hatte, verstand dies nicht und setzte deshalb an die Stelle von μέλιτος τῆς Αττικῆς mit ganz geringer Korrektur πόλεως τῆς Αττικῆς, urbis Atticae.[2])

Das Fragment,[3]) welches diese Ueberschrift trägt, verbreitet sich in wehmütig erregter Rede über den Tod Christi und wendet sich in kräftiger und energischer Polemik gegen die Verursacher desselben, die Juden. Kurzen Fragen folgen schlagende Antworten: hic est qui occisus est. Et ubi occisus est? In medio Hierosolymorum. A quo? Ab Israele. Und der Grund: quia eorum claudos sanaverat et eorum leprosos purgaverat et eorum caecis lumen dederat et eorum mortuos suscitaverat: idcirco mortuus est. Dann wird in ergreifenden Zügen der Gegensatz zwischen dem leidenden und sterbenden Messias und dem die Weltfreuden in reichstem Masse geniessenden israelitischen Volke ausgemalt: tu iussisti et crucifixus est; tu exsultasti et sepultas est; tu recubuisti in molli lectulo et vigilabat in sepulcro et in loculo. Wer derjenige sei, den es so verachtet und misshandelt hat, wird ihm darauf vor die Augen gestellt: es ist der primogenitus dei, der Schöpfer der Welt, der Bildner Israels; ihren Gott haben die Juden getötet, Israels König geschlachtet. Dafür trifft sie die wohlverdiente Strafe: proiecisti dominum tuum, tu quoque proiectus es ad terram. Et tu iaces mortuus.

Auch hier finden wir den eigentümlichen antithesenreichen Stil Melitos wieder, ebenso die Anschauung vom Leiden der Gottheit selbst in der Person Christi. Man beachte hierfür besonders folgende Stellen: Nesciisti, o Israel, hunc fuisse primogenitum dei, qui ante solem genitus est, qui ut lux oriretur effecit, qui diem illustravit, qui tenebras dissipavit, qui primum fundamentum fixit, qui terram suspendit, qui profundum collegit, qui firmamentum expandit, qui mundum exornavit. Ferner: is, propter quem terra tremuit, is, qui terram suspendit, pendet; is, qui coelum fixit, fixus est; is, in quem terra se adclinat, adclinatus est ligno; dominus contumeliae

---

[1]) Eusebius, hist. eccl. VII, 32, 27; dies ist zugleich ein Beweis, dass auch nichtattische Schriftsteller in dieser Weise bezeichnet werden konnten.

[2]) Im syrischen Text: d$^{e}$ Meliton episkupo d$^{e}$ atiko m$^{e}$di(n)to.

[3]) Otto l. c. IX, 421—423.

deditus est nudo corpore: deus occisus est, rex Israelis mactatus est israelitica dextra. Ebenso endlich, besonders deutlich: hic est qui coelum et terram fecit et initio cum patre hominem formavit, ipse qui per legem et prophetas praedicatus est, ipse qui in virgine corporatus est, ipse qui in ligno suspensus est, ipse qui in terra sepultus est, ipse qui e mortuis surrexit et adscendit ad altitudinem coeli et sedet ad dextram patris.

Ebenso lassen sich eine ganze Reihe von Berührungspunkten dieses Fragments mit den Schriften Melitos nachweisen. Ich stelle im Folgenden die hauptsächlichsten zusammen.

| | |
|---|---|
| ὡς πρόβατον εἰς σφαγὴν ἤχθη καὶ ὡς ἀμνὸς ἐσταυρώθη.[1]) | hic est qui ex grege sumtus et ad mactationem ductus est et vespera mactatus . . . est. |
| ὁ δὲ Ἰσαὰκ σιγᾷ (man beachte, dass Isaak hier nur als Typus Christi gilt).[2]) | hic est agnus vocis expers. |
| ὁ θεὸς πέπονθεν ὑπὸ δεξιᾶς ἰσραηλίτιδος.[3]) | deus occisus est, rex Israelis mactatus est israelitica dextra. |
| ἐβάστασε τὸ ξύλον.[4]) | os non factum est in ligno. |
| pater misit filium e coelo sine corpore, ut, postquam incarnatus esset in utero virginis.[5]) | ipse qui in virgine corporatus est. |
| terra tremuit et fundamenta eius concussa sunt, | propter quem terra tremuit. |
| fugit sol, et elementa subversa sunt, et dies immutatus est, | lumina conversa sunt et dies obscuratus est. |
| non enim potuerunt ferre dominum suum pendere a ligno. Et horruit creatura stupescens . . . obstupefacta est creutura.[6]) | quia populus non tremuit, tremuit terra; quia ille non metuit, metuit creatura. |
| cum dominus noster surrexit e mortuis.[7]) | ille autem surrexit e mortuis et adscendit in altitudinem coeli. ipse qui e mortuis surrexit et adscendit ad altitudinem coeli. |

---

[1]) Otto l. c. IX, 416. 417.
[2]) Otto l. c. IX, 417.
[3]) Anastasius Sinaita, Ὁδηγός, c. 12, p. 216.
[4]) Otto l. c. IX, 417; cf. das melitonische lignum, ξύλον.
[5]) Otto l. c. IX, 419.
[6]) Otto l. c. IX, 419.
[7]) Otto l. c. IX, 419.

dominus enim noster, iudicatus est, ut gratiam praestaret; vinctus est, ut solveret; prehensus est, ut laxaret; passus est, ut misericordiam haberet; mortuus est, ut vivificaret; sepultus est, ut resuscitaret. . . . ut vivificaret hominem.[1])

postquam passus est propter eos qui patiuntur et vinctus propter genus Adami quod in vinculis erat, et iudicatus propter eum qui noxius compertus erat, et sepultus propter eum qui sepultus erat.

Diese Textvergleichung wird, glaube ich, die nahe Verwandtschaft zwischen den echten Schriften Melitos und diesem Fragmente dargethan haben, und man wird daher nach allem, was ausgeführt worden ist, auch unser Stück den Melitonien einreihen dürfen. Ob dann aber die Worte pura pulchra hinter Maria gleich am Eingange zu streichen sind, wie Harnack[2]) meint, ist denn doch noch fraglich, denn sie enthalten doch eigentlich nichts, was nicht auch ein Theologe des zweiten Jahrhunderts hätte schreiben können,[3]) doch ist es immerhin möglich, dass sie später hinzugesetzt sind, wenngleich dann auch anzunehmen wäre, dass der Interpolator seiner Sympathie für Maria einen etwas kräftigeren und deutlicheren Ausdruck verliehen haben würde.

Ist das Fragment echt, so muss es wegen der Worte: deus occisus est, rex Israelis mactatus est israelitica dextra der Schrift Melitos εἰς τὸ πάθος entnommen sein.[4])

Das zweite Fragment,[5]) eng an das erste sich anschliessend, ist überschrieben eiusdem ex sermone de cruce, wodurch also, da das eiusdem, welches sich auf das erste Stück bezieht, Melitonis episcopi Sardium bedeutet, auch für diesen Text die Autorschaft Melitos ausgesprochen wird. Er beschreibt in fortwährenden Gegensätzen das stete Verharren der göttlichen Natur in Christo auch während der tiefsten Erniedrigung. Omnia erat immutabili natura, das ist der Kardinalpunkt, um den sich alles dreht; der göttliche Logos bleibt, auch nach seiner Erscheinung in Menschengestalt, doch

---

[1]) Otto l. c. IX, 419.

[2]) Harnack, Texte und Untersuchungen I, 1. 2, 266.

[3]) Man vergleiche z. B. die Stellen über Maria bei Irenäus, wie sie der Eva entgegengestellt wird, adv. haer. III, 22, 4. p. 545. 546. V, 19, 1. p. 769. Schon die Worte universo generi humano causa facta est salutis p. 545 involvieren eine bedeutende Hochschätzung der Maria. Den Ausdruck pura konnte Melito schon wegen der virginitas anwenden und auch sie pulchra zu nennen, war ihm sicher nicht unmöglich.

[4]) Ewald l. c. 660 spricht es dem Melito ab, während es Hilgenfeld, Der Paschastreit 266—268 für echt hält.

[5]) Otto l. c. 419. 420.

Logos und übt ohne Unterbrechung die ihm als solchem zukommenden Handlungen aus, ja so sehr wird diese Durchdringung der ganzen Person mit der Gottheit betont, dass der Verfasser sagen kann: stabat coram Pilato et sedebat cum patre; affixus erat ligno et tenebat universum.

Es ist dies dieselbe Anschauung, die wir auch in den von Melito stammenden Fragmenten 1 und 4 fanden, so dass uns derartige Ausdrücke, scheinbar monarchianisch klingend, nicht mehr überraschen können. Auch finden sich bedeutende Berührungen mit melitonischen Sätzen, wovon wir folgende als besonders deutlich notieren.

| | |
|---|---|
| Θεὸς γὰρ ὢν ὁμοῦ τε καὶ ἄνθρωπος τέλειος ὁ αὐτὸς τὰς δύο αὐτοῦ οὐσίας ἐπιστώσατο ἡμῖν.[1]) | cibo, in quantum homo erat, indigens, et non desinens mundum alere, in quantum deus erat. |
| ἐβάστασε τὸ ξύλον.[2]) in ligno suspensus. | affixus erat ligno. |
| hic est agnus, qui mactatus est, hic est agnus vocis expers.[3]) | qui agnus visus est. |
| pater misit filium suum e coelo sine corpore, ut post quam incarnatus esset in utero virginis.[4]) | venit ad nos .... cum sit incorporeus, corpus ex formatione nostra texuit sibi .... a Maria portatus. |
| hic est qui in virgine corporatus est. hic est qui natus est ex Maria.[5]) | |
| Judex iudicatur et quietus est: invisibilis videtur neque erubescit; incomprehensibilis prehenditur neque indignatur; incommensurabilis mensuratur neque repugnat; impassibilis patitur neque ulciscitur; immortalis moritur neque respondet verbum; coelestis sepelitur et fert.[6]) | Qui agnus visus est, pastor mansit; qui servus reputatus est, dignitatem filii non denegavit; a Maria portatus et patre suo indutus; terram calcans et coelum implens; puer apparens et aeternitatem naturae suae non fallens; corpus induens et simplicitatem naturae suae divinae non coarc- |

---

[1]) Anastasius Sinaita, Ὁδηγός c. 13, p. 260.
[2]) Otto l. c. IX, 417.
[3]) Otto l. c. IX, 421.
[4]) Otto l. c. IX, 419.
[5]) Otto l. c. IX, 421.
[6]) Otto l. c. IX, 419.

tans; pauper visus est et divitiis suis non se spoliavit; cibo, in quantum homo erat, indigens, et non desinens mundum alere, in quantum deus erat; servi speciem indutus est et patris speciem non mutavit.

Nesciisti . . . . hunc fuisse primogenitum dei, qui ante solem genitus est, qui ut lux oriretur effecit, qui diem illustravit, qui tenebras dissipavit, qui primum fundamentum fixit, qui terram suspendit, qui profundum collegit, qui firmamentum expandit, qui mundum exornavit.[1])

Auf Grund dieser Textvergleichung wird man m. E. getrost auch dieses Fragment Melito zuschreiben dürfen. Die dagegen vorgebrachten Gründe Ewalds[2]) und Harnacks[3]) erscheinen wenig stichhaltig; für melitonisch halten es auch Hilgenfeld[4]) und Otto.[5]) Da es aber nach der Ueberschrift einem sermo de cruce entnommen ist, sind wir genötigt, einen λόγος περὶ τοῦ σταυροῦ als 23. Schrift dem Verzeichnis der Werke Melitos einzureihen, denn zu der Annahme Pitras,[6]) dass dieser und der von Anastasius Sinaita citierte λόγος εἰς τὸ πάθος identisch seien, liegt durchaus keine Veranlassung vor.

Eine ganz eigentümliche Bewandnis hat es mit dem Dritten, wohl dem interessantesten Fragmente: in einer kürzeren syrischen und einer armenischen Uebersetzung, welche Pitra[7]) veröffentlicht hat, trägt es die Aufschrift S. Irenaei episcopi et apostolorum asseclae. In einer von A. Mai[8]) herausgegebenen arabischen Version, die einen dem unsrigen ganz ähnlichen Text bietet, ist es dagegen überschrieben mit Hierothei apostolorum discipuli et Athenarum episcopi. Das Wort Hierothei ist aber wohl in Irenaei umzuändern, da beide arabisch ohne Vokale und diakritische Punkte geschrieben einander zum Verwechseln ähnlich sehen. Das Fragment soll aus einem Werk de fide genommen sein; nun erwähnt aber eine Schrift des Irenäus mit einem solchen Titel, gerichtet an Demetrius von Vienne, Maximus

---

1) Otto l. c. IX, 422.
2) Ewald l. c. 660.
3) Harnack, Texte und Untersuchungen I, 1. 2. 266.
4) Hilgenfeld, Der Paschastreit 266—268.
5) Otto l. c. IX, 455.
6) Pitra l. c. II, LVIII.
7) Pitra, Spicilegium Solesmense I, 3 s. 4—6.
8) Ang. Mai, Spicilegium Romanum III, 704 s.

Confessor:[1]) τοῦ ἁγίου Εἰρηναίου ἐπισκόπου Λουγδούνων, μαθητοῦ τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ ἀποστόλου καὶ εὐαγγελιστοῦ, ἐκ τῶν πρὸς Δημήτριον, διάκονον Βιαίνης, περὶ πίστεως λόγων, οὗ ἡ ἀρχή· Ζητῶν τὸν θεόν, ἄκουε τοῦ Δαυὶδ λέγοντος.

Auch ist die Grundansicht des Fragments, das in einem erhabenen, rythmisch gegliederten Erguss in hymnischer Form die Wirksamkeit des göttlichen Logos bei der Weltgründung, der Bildung der Menschen, im alten und neuen Testamente bis zu seiner gegenwärtigen Thätigkeit in der Kirche verherrlicht, der heilsgeschichtlichen Theologie des Irenäus sehr verwandt. Andererseits findet sich an der Spitze unseres Textes die Aufschrift: Melitonis episcopi de fide, und er hat in der That auch viele Berührungen mit echten Schriften Melitos. Man vergleiche folgende Stellen.

| | |
|---|---|
| Die Catenenfragmente, besonders das 1. und 2. (1.) | ipse qui cum Isaaco ligatus est. |
| hic est qui occisus est. Et ubi occisus est? In medio Hierosolymorum. A quo? Ab Israele.[2]) | ipse qui a populo non creditus est, ipse qui a Juda proditus est, ipse qui a sacerdotibus comprehensus est, ipse qui a Pilato iudicatus est, ipse qui clavis in carne fixus est, ipse qui in ligno suspensus est. |
| Quia eorum claudos sanaverat et eorum leprosos purgaverat et eorum caecis lumen dederat et eorum mortuos suscitaverat.[3]) | Ipse qui claudos sanavit, ipse qui caecis lumen dedit, ipse qui mortuos suscitavit. |
| Dominus noster .... iudicatus est, ut gratiam praestaret; vinctus est, ut solveret; prehensus est, ut laxaret; passus est, ut misericordiam haberet; mortuus est, ut vivificaret; sepultus est, ut resuscitaret.[4]) | Ipse qui est requies defunctorum, repertor perditorum, lumen eorum qui sunt in tenebris, redemtor captivorum, rector errantium, refugium moerentium. |
| Is qui e mortuis surrexit et homines suscitavit e terra, e profundo sepulcro ad altitudinem coeli.[5]) | |

[1]) Maximi Confessoris opera ed. Combefis II, 152. cf. Pitra, Analecta sacra II, 202. 203. (1884).
[2]) Otto l. c. IX, 421.
[3]) Otto l. c. IX, 421.
[4]) Otto l. c. IX, 419.
[5]) Otto l. c. IX, 421.

| | |
|---|---|
| Postquam passus est propter eos qui patiuntur et vinctus propter genus Adami, quod in vinculis erat, et iudicatus propter eum qui noxius compertus erat, et sepultus propter eum qui sepultus erat.[1]) | |
| Dominum tuum, qui te formavit.[2]) | Ipse est formator hominis. |
| Qui ante solem genitus est.[3]) | Ipse est qui ante lucem genitus est. |
| Is qui coelum fixit, fixus est.[4]) | Ipse qui clavis in carne fixus est. |
| Judex iudicatur, . . . incomprehensibilis prehenditur.[5]) | Ipse qui a sacerdotibus comprehensus est, ipse qui a Pilato iudicatus est. |
| Adscendit ad altitudinem coeli et sedet ad dextram patris.[6]) | Ipse qui ad coelos sublatus est, ipse qui ad dextram patris sedet. |
| τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ, ὄντος θεοῦ, λόγου πρὸ αἰώνων.[7]) | Ipsum esse mentem perfectam, Verbum dei. |

Die Uebereinstimmung unseres Fragments mit den Schriften Melitos ist so frappant, dass man mit Bestimmtheit die Richtigkeit der Ueberschrift annehmen darf. Dann hat man später dem in Vergessenheit geratenen Melito es genommen und dem berühmteren Irenäus zugeteilt, was um so leichter von statten ging, als eine Schrift des letzteren mit gleichlautendem Titel aus Maximus Confessor bekannt war. So urteilen auch Hilgenfeld[8]) und Otto[9]) gegen Harnack.[10]) Wahrscheinlich war diese Schrift περὶ πίστεως aber kein besonderes Werk, sondern mit dem λόγος περὶ ὑπακοῆς πίστεως identisch, dessen Titel von dem Syrer in ungenauer Weise übersetzt ist.[11])

---

[1]) Otto l. c. IX, 421.
[2]) Otto l. c. IX, 422.
[3]) Otto l. c. IX, 422.
[4]) Otto l. c. IX, 422.
[5]) Otto l. c. IX, 419.
[6]) Otto l. c. IX, 423.
[7]) Chronicon paschale ed. Dindorf p. 483.
[8]) Hilgenfeld, Der Paschastreit 266—268.
[9]) Otto, l. c. IX, 456.
[10]) Harnack, Texte und Untersuchungen I, 1. 2, 266 ff.
[11]) G. Krüger, Melito von Sardes oder Alexander von Alexandrien? in der Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie. Jahrgang XXXI. 1888. 4. Heft. S. 434—448 hält die Echtheit aller vier syrischen Fragmente aufrecht, behauptet aber, dass sie alle aus einem Werke Melitos περὶ ψυχῆς καὶ σώματος καὶ εἰς τὸ πάθος genommen seien. Diese beachtenswerte Ansicht ist zu prüfen. Zunächst sollen Fragment XV und XIII bei Otto zusammengehören; Krüger stützt diese Behauptung durch die Aehnlichkeit des Schlusses des ersten mit dem des zweiten in der Form, die es bei Alexander von Alexandrien hat

Spuren der Erinnerung an dieses Fragment haben sich noch längere Zeit erhalten, so wird es fast ganz wiederholt von Isidor von Sevilla, und deutliche Anklänge finden sich auch bei einem Iren des 6. Jahrhunderts, namens Aireranus.[1])

Nach einer Notiz Grabes soll in der Vatikanischen Bibliothek eine Handschrift Melito in Genesin Cod. Vaticanus sich finden, aber, wie Otto durch angestellte Erkundigungen erfahren hat, sind nur die Catenenfragmente in dieser Weise bezeichnet.[2])

---

## Fünfter Abschnitt.

### Die von J. B. Pitra neu entdeckten Quellen.

Das Quellenmaterial, welches ich im Vorhergehenden behandelt habe, lag vor bis zum Jahre 1883; mehr war auch Harnack, der 1881 seine Untersuchung über die Ueberlieferung der Apologeten des 2. Jahrhunderts in der alten Kirche und im Mittelalter in den „Texten und Untersuchungen" veröffentlichte, nicht bekannt. Seitdem

---

(Pitra, Analecta sacra IV, 433); er übersieht dabei aber, dass eine solche Doxologie, und diese bieten die Worte doch, recht wohl an dem Ende zweier verschiedener Schriften Melitos stehen konnte, auch in derselben Form. Ferner stimmt der Inhalt von Fragment XIII und XV wenig zusammen. Auch muss Krüger dann die so vielfach bezeugte Ueberschrift de fide bei Nr. XV für falsch erklären. Nr. XIII und Nr. XIV passen inhaltlich schon besser zusammen; um das letztere Fragment aber dem vorausgesetzten grossen Werke einreihen zu können, muss der wohl beglaubigte Titel desselben de cruce in de passione umgeändert werden. Die Gründe, auf die hin dieses geschieht, erscheinen mir wenig stichhaltig: Fragment XIV soll sich nahe mit XVI berühren; gewiss; aber ebenso verwandt ist es mit Nr. XIII; eine Schrift Melitos περὶ σταυροῦ findet sich in dem Verzeichnis bei Eusebius nicht; allerdings nicht; ebenso wenig aber auch ein Werk εἰς τὸ πάθος. Eusebius kennt überhaupt nicht alle Arbeiten Melitos; auch die Schrift περὶ τῆς σαρκώσεως Χριστοῦ ist ihm entgangen. Das Missverhältnis zwischen Aufschrift und Inhalt des ersten Fragments Nr. XIII hat Krüger wohl bemerkt, aber im Zusammenhange mit seiner m. E. haltlosen Hypothese von der Zusammengehörigkeit aller Fragmente mit Nr. XVI in enge Verbindung gebracht und dafür als Titel gefunden περὶ ψυχῆς καὶ σώματος καὶ εἰς τὸ πάθος. Er stützt sich für diese Annahme auf den in dem Cod. Syr. Vat. 368 und dem Cod. Mus. Brit. Addit. 17192 erhaltenen sermo Alexandri episcopi Alexandriae de anima et corpore deque passione domini. Aber ist es nicht eher denkbar, dass eine kritiklose Zeit, die auch die stärksten Ungeheuerlichkeiten verdaute, zwei Schriften, die nach dem Titel so wenig miteinander zu thun zu haben scheinen, vereinigte, als dass man eine Schrift in zwei Teile zerrissen hat? Die Diskrepanz zwischen Titel und Inhalt lässt sich auch, wenn man einmal Vermutungen äussern will, durch meine Kap. IV, 2,2 vorgetragene Ansicht erklären. Die Vermutung Krüger's scheint demnach, so blendend sie auf den ersten Blick ist, doch nicht hinreichend gestützt und nicht ohne viele Willkürlichkeiten haltbar zu sein.

[1]) Cf. Otto l. c. IX, 456.

[2]) Otto l. c. IX, 410.

hat aber der Kardinal Johannes Baptista Pitra neue Quellen zur genaueren Kenntnis der Theologie Melitos entdeckt und im 2., 3. und 4. Bande seiner Analecta sacra Spicilegio Solesmensi parata 1883 und 1884 herausgegeben.

Zunächst kommt hier ein Fragment in Frage mit der Aufschrift Μελίτωνος ἐπισκόπου Σάρδεων περὶ λουτροῦ, welches folgendermassen lautet:[1])

Ποῖος δὲ χρυσὸς ἢ ἄργυρος ἢ χαλκὸς ἢ σιδηρὸς πυρωθεὶς οὐ βαπτίζεται ὕδατι; ὁ μὲν αὐτῶν ἵνα φαιδρυνθῇ διὰ τῆς χρόας, ὁ δὲ ἵνα τονωθῇ διὰ τῆς βαφῆς. Ἡ δὲ σύμπασα γῆ ὄμβροις καὶ ποταμοῖς λούεται, καὶ λουσαμένη καλῶς γεωργεῖται. Ὁμοίως καὶ ἡ Αἰγυπτιακὴ γῆ λουσαμένη ποταμῷ πληθύνοντι αὔξει μὲν τὸ λήϊον, πληροῖ δὲ τὸν σταχὺν, ἑκατοντάχοα δὲ γεωργεῖ διὰ καλοῦ λουτροῦ.

Ἀλλὰ μὴν καὶ αὐτὸς ὁ ἀὴρ λούεται ταῖς τῶν ψεκάδων καταπομπαῖς.

Λούεται καὶ ἡ τῶν ὄμβρων μήτηρ πολυανθὴς ἶρις, ὁπόταν κατὰ ῥευμάτων κυρτώσῃ ποταμοὺς, ὑδραγωγῷ πνεύματι προσκαλουμένη. Εἰ δὲ βούλῃ τὰ οὐράνια θεάσασθαι βαπτιζόμενα, ἐπάχθητι νῦν ἐπὶ τὸν ὠκεανὸν, κἀκεῖ σοι δείξω θέαμα καινόν· πέλαγος ἀναπεπταμένον καὶ θάλασσαν ἀόριστον καὶ ἀπείρητον βυθὸν καὶ ἀμέτρητον ὠκεανὸν καὶ ὕδωρ καθαρὸν, τὸ τοῦ ἡλίου βαπτιστήριον καὶ τὸ τῶν ἄστρων λαμπτήριον καὶ τὸ τῆς σελήνης λουτρόν· τὸ δὲ πῶς λούονται μυστικῶς, παρ' ἐμοῦ μάθε πιστῶς. Ἥλιος μὲν, διανύσας τὸν τῆς ἡμέρας δρόμον πυρίνοις ἱππεύμασι, τῇ περιδινήσει τοῦ δρόμου πυροειδὴς γενόμενος, καὶ ὡς λαμπὰς ἐξαφθεὶς, διακαύσας δὲ τὴν μέσην τοῦ δρόμου ζώνην, ὡς, ἂν πλήσιον ὀφθῇ, δέκα ἀκτινοβόλοις ἀστραπαῖς καταφλέξαι τὴν γῆν, δυσωπούμενος κάτεισιν εἰσ τὸν ὠκεανόν. Καθάπερ σφαῖρα χαλκῆ, πυρὸς ἔνδοθεν γέμουσα, πολὺ φῶς ἀπαστράπτουσα, λούεται ἐν ὕδατι ψυχρῷ, μέγα ἠχοῦσα, λαμπρυνομένη δὲ ἀπ' αὐγῆς· τὸ δὲ πῦρ ἔνδοθεν οὐ σβέννυται, ἀλλὰ πάλιν ἀπαστράπτει ἀνακαυθέν· οὕτω δὴ καὶ ὁ ἥλιος, πεπυρωμένος ὡς ἀστραπὴ, ὅλως οὐ τελευτῶν λούεται ἐν ὕδατι ψυχρῷ, ἀκοίμητον ἔχων τὸ πῦρ· λουσάμενος δὲ βαπτίσματι μυστικῷ, σφόδρα εὐφραίνεται, τὸ ὕδωρ ἔχων τροφήν· εἷς δὲ καὶ ὁ αὐτὸς ὢν, ὡς καινὸς τοῖς ἀνθρώποις ἀνατέλλει ἥλιος, τετονωμένος ἐκ βυθοῦ, κεκαθαρμένος ἐκ λουτροῦ· τὸ δὲ νυκτερινὸν ἐξελάσας σκότος λαμπρὰν ἐγέννησεν ἡμέραν.

Κατὰ δὲ τὸν τούτου δρόμον καὶ ἡ τῶν ἄστρων κίνησις καὶ ἡ τῆς σελήνης φύσει ἐνεργεῖ· λούονται γὰρ εἰς τὸ τοῦ ἡλίου βαπτιστήριον, ὡς καλοὶ μαθηταί· οἱ γὰρ ἀστέρες μετὰ τῆς σελήνης κατ' ἴχνος τοῦ ἡλίου διώκουσιν, καθαρὰν ἔχοντες αὐγήν.

Εἰ δὲ ὁ ἥλιος σὺν ἄστροις καὶ σελήνῃ λούεται ἐν ὠκεανῷ, διὰ τί καὶ ὁ Χριστὸς ἐν Ἰορδάνῃ οὐ λούεται; Βασιλεὺς οὐρανῶν, καὶ κτίσεως ἡγεμὼν, ἥλιος ἀνατολῆς, ὃς καὶ τοῖς ἐν ᾅδου νεκροῖς ἐφάνη καὶ τοῖς ἐν κόσμῳ βροτοῖς, καὶ μόνος ἥλιος οὗτος ἀνέτειλεν ἀπ' οὐρανοῦ.

Betrachten wir zunächst das Gerippe des interessanten Bruchstücks. Zuerst werden Analoga zur Taufe aus dem gewerklichen Leben angeführt: die Metalle werden in Wasser getaucht, nachdem sie glühend gemacht sind, teils um heller zu glänzen, teils um eine grössere Härte und Festigkeit zu erlangen. Dann erwähnt der Verfasser Vorgänge aus dem Naturleben, die der Taufe ähnlich sind: die Erde wird durch Regengüsse und Ströme befeuchtet und dann

[1]) Analecta sacra Spicilegio Solesmensi parata edidit Joannes Baptista Card. Pitra. Typis Tusculanis. T. II, 3—5.

zum Nutzen des Landmanns bebaut; Aegypten, durch die Nilüberschwemmungen befruchtet, bringt reichliche Frucht. Bis hierhin kam es offenbar darauf an, den nach dem λουτρόν eingetretenen, im Verhältnis zur vorigen Lage besseren Zustand der einzelnen Gegenstände zu beweisen. Im folgenden soll dann die Notwendigkeit dieses Befeuchtetwerdens aller Dinge dargelegt werden. Auch die Luft wird durch abfliessende Tropfen durchtränkt, auch der Regenbogen benetzt; ja sogar die Sonne, die Sterne und der Mond finden in dem unermesslichen Ocean ihren »Badeplatz«. Die Art und Weise des Eintauchens dieser Weltkörper in das Meer, als λούεσθαι μυστικῶς bezeichnet, wird näher entwickelt. Wenn die Sonne ihre Tagesbahn vollendet und die mittlere Zone ihres Laufes »durchglüht« hat, dann senkt sie sich hinab in das Meer. Ebenso wie aber eine eherne Kugel, ganz von Feuer durchhitzt, wenn sie in kaltes Wasser getaucht wird, wohl aufzischt, dann aber verdoppelt erstrahlt, ohne ihre Glut einzubüssen, so erscheint auch die Sonne, durch das geheimnisvolle Bad im Ocean erfrischt, als eine neue wieder den Sterblichen, vertreibt die Finsternis und gebiert den jungen Tag, während sie selbst doch dieselbe geblieben ist. Und Sterne und Mond, die ihren Spuren folgen, tauchen sich hinein in das Bad der Sonne, ihrer Meisterin und Führerin. Der Zweck dieser physikalisch-mystischen Erörterung wird uns erst klar, wenn wir die folgenden Worte lesen. Wenn so Sonne, Mond und Sterne in den Ocean sich tauchen, warum sollte nicht Christus im Jordan getauft worden sein, denn er ist der König der Himmel, der Leiter der Kreatur, die Sonne des Aufgangs, der erschien den Toten in der Unterwelt und den Sterblichen auf Erden, er, die alleinige Sonne, die vom Himmel her aufging.

Die Sonne und ihr Eintauchen wird so auf Christus und seine Taufe gedeutet, und wenn man einmal mit dieser Vergleichung anfing, ergab sich bei etwas gutem Willen und reger Phantasie eine Menge von Aehnlichkeiten und Verknüpfungspunkten. Die Worte διὰ τί καὶ ὁ Χριστὸς ἐν Ἰορδάνῃ οὐ λούεται; nennen nach dieser Analyse die Veranlassung zu der Schrift: sie ist verfasst, um die Jordantaufe zu rechtfertigen. Dann muss sie sich gegen Männer gewandt haben, welche aus der himmlischen Natur Christi, aus seiner Eigenschaft als des königlichen Herrschers der Himmel und aller Kreatur, die Unnötigkeit und Undenkbarkeit der Taufe Christi beweisen wollten. Eine Taufe Jesu konnte aber in der streng-doketischen Christologie Marcions, der Christus im 15. Jahre des Tiberius plötzlich in einem

Scheinleibe auf die Erde herniedersteigen liess, keine Stelle finden.[1]) Selbstverständlich musste man hiernach in natürlicher Konsequenz auch der Taufe überhaupt einen nur geringen Wert zuschreiben, wie wir denn auch erfahren, dass manche Gnostiker sie verworfen haben.[2]) Es ist darum sehr wahrscheinlich, dass das Werk, aus dem das oben mitgeteilte Fragment genommen ist, gegen Marcion und seine Anhänger polemisiert hat. Nun wissen wir aber, dass gerade Melito auch sonst den Marcion bekämpft hat, gegen den er nach Anastasius Sinaita eine umfangreiche Schrift περὶ σαρκώσεως Χριστοῦ richtete.[3]) In diesem Werke muss er auch besonders auf die Taufe Jesu, — ihre Stellung und Bedeutung scheint überhaupt von den Vertretern der Logoschristologie vielfach behandelt zu sein[4]) —, wie wir aus dem Wenigen, was uns bei Anastasius erhalten ist, sehen können, Bezug genommen haben.

Dieses Fragment trägt deutlich die Aufschrift Μελίτωνος ἐπισκόπου Σάρδεων περὶ λουτροῦ; den Titel einer Schrift περὶ λουτροῦ als von Melito verfasst kennen wir aber aus Eusebius; gerade bei der Eigentümlichkeit des Ausdrucks, — warum schrieb Melito nicht deutlicher περὶ βαπτίσματος? — liegt es sehr nahe, dieselbe mit unserem Fragmente zu identificieren, denn der Grund, weshalb das Werk, dem dieses entnommen ist, περὶ λουτροῦ betitelt ist, tritt sofort klar zu Tage: es sollten zu dem christlichen λουτρόν Analoga aus dem natürlichen und kosmischen Leben gezeigt werden, und gerade λούεσθαι war der Ausdruck, welcher zu beiden passte, nicht βαπτίζεσθαι, Die vielen poetischen Ausdrücke in dem Fragmente, wie ἡ τῶν ὄμβρων μήτηρ πολυανθὴς ἶρις, ὑδραγωγῷ πνεύματι, πέλαγος ἀναπεπταμένον θάλασσαν ἀόριστον, ἀπείρητον βυθὸν, ἀμέτρητον ὠκεανόν, διανύσας τὸν τῆς ἡμέρας δρόμον πυρίνοις ἱππεύμασι, ἀκοίμητον ἔχων τὸ πῦρ, ἥλιος ἐγέννησεν ἡμέραν, ὡς καλοὶ μαθηταί, βροτοῖς, sind auch

---

[1]) Cf. Dorner, Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi I, 1, 382. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte I, 235. 236.

[2]) Irenaeus, Adv. haer. I, 21, 4. p. 231.

[3]) Anastasius Sinaita, Ὁδηγός c. 13. p. 260.

[4]) Auf die Logoschristologie drängten alle Linien der kirchlichen und theologischen Entwickelung; bei der Annahme aber eines präexistenten Logos wurde das, was bei der Jordantaufe doch die Hauptsache war, die Geistsalbung, unnötig, ja sogar störend, weil man dieselbe nicht einzureihen wusste. So erklärt es sich, dass schon in dem altrömischen Symbol jede Bezugnahme auf die Taufe Christi fehlt, cf. Patrum apostolicorum opera I, 2, 115 ff. Berücksichtigte man sie, so sprach man ihr entweder jede Bedeutung für die Person Jesu ab, so Justin, Dial. c. Tryphone c. 48. 49. 87 ff. und Ignatius, ad Smyrnaeos c. 1 ἵνα πληρωθῇ πᾶσα δικαιοσύνη ὑπ' αὐτοῦ oder ad Ephesios 18, 2. ἐβαπτίσθη, ἵνα τῷ πάθει ὕδωρ καθαρίσῃ, oder man bezog sie nur auf seine menschliche Natur, so Irenaeus, Adv. haer. III, 9, 3, p. 454: secundum id quod verbum dei homo erat ex radice Jesse et filius Abrahae, secundum hoc requiescebat spiritus dei super eum, et ungebatur ad evangelizandum humilibus.

nicht geeignet, zu Zweifeln an der Echtheit des Fragments zu veranlassen. Man vergleiche mit ihnen den poetischen Ton, der durch die syrischen Fragmente, besonders das dritte, geht. Auch direkte Berührungen lassen sich auffinden, wenn sie auch nur spärlich sind.

| | |
|---|---|
| lumen eorum qui sunt in tenebris [1]) | ἥλιος οὗτος ἀνέτειλεν ἀπ' οὐρανοῦ. |
| Jesus Christus rex in saecula. [2]) | Βασιλεὺς οὐρανῶν. |
| auriga Cherubim, princeps exercitus angelorum. [3]) | κτίσεως ἡγεμών. |

Mit Recht darf man darum dieses Fragment als melitonisch in Anspruch nehmen.[4]) Piper hat daher richtig vermutet,[5]) wenn er annahm, dass die Schrift Melitos περὶ λουτροῦ dem Gegensatze gegen den Gnosticismus angehöre, doch sind seine weiteren Ausführungen, dass es sich um Anerkennung oder Verwerfung der Ketzertaufe gehandelt habe, wahrscheinlich unrichtig, da der ganze Ton und Inhalt unseres Fragments hierauf gerade nicht weisen. Vielleicht wird man hiernach noch genauer, — doch ist diese Vermutung nicht ganz sicher, — annehmen dürfen, dass Melito in der Schrift περὶ λουτροῦ gegen Marcion und seinen Anhang polemisiert hat.

Ein zweites Fragment zur Kenntnis Melitos teilt Pitra mit,[6]) das aber schon anderweitig bekannt war. In der Bearbeitung des origenistischen Psalmenkommentars bemerkt Eusebius zu der Ueberschrift des 3. Psalms: Μελίτων δὲ ἐν τῇ Ἀσιᾷ [φησὶν αὐτὸν εἶναι τύπον] τοῦ διαβόλου τῇ τοῦ Χριστοῦ βασιλείᾳ ἐπαναστάντος, ἀλλ' οὐκ ἀπέδειξεν. Dass Eusebius hier vollständig von Origenes abhängig ist und aus ihm geschöpft hat, ist sofort durch eine Vergleichung mit den Worten des letzteren ersichtlich: Μελίτων γοῦν ὁ ἐν τῇ Ἀσίᾳ φησὶν αὐτὸν εἶναι τύπον τοῦ διαβόλου ἐπαναστάντος τῇ Χριστοῦ βασιλείᾳ, καὶ τούτου μόνου μνησθεὶς οὐκ ἐπεξειργάσατο τὸν τόπον.[7]) Doch bietet die Eusebiusstelle eine Bestätigung meiner in Kapitel I, 1, S. 13 not. 3, ausgesprochenen Vermutung, dass bei Origenes nicht τόπον, sondern τύπον zu lesen sei, wenigstens fand Eusebius, wie das ἀπέδειξεν deutlich zeigt, τύπον.

---

[1]) Otto l. c. IX, 421.

[2]) Otto l. c. IX, 421.

[3]) Otto l. c. IX, 421.

[4]) Auch Loofs in der Recension der Analecta sacra Pitra's (Theologische Litteraturzeitung 1884. Nr. 17. Sp. 407) hält das Stück für authentisch. „Der Annahme aber, dass wirklich ein Fragment der melitonischen Schrift περὶ λουτροῦ (Euseb. h. e. IV, 26) hier vorliege, scheint ein gewichtiges Bedenken nicht entgegenzustehen."

[5]) Piper l. c. 82.

[6]) Analecta sacra Spicilegio Solesmensi parata T. III, 373. 374.

[7]) Origenes, Selecta in psalmos, opp. ed. Lommatzsch XI, 411.

Das von Pitra edierte in armenischer Sprache erhaltene Fragment[1]) ex epistola Melitonis episcopi ad Eutrepium, welches lautet: Juxta Angeli annunciationem celebramus nativitatem (Christi) post novem menses, eiusque post octo dies circumcisionem, et post triginta annos baptismum, inde, una et eadem die celebramus festum nativitatis et baptismi, gehört, da es einen schon entwickelten Festcyklus voraussetzt, schwerlich dem 2. Jahrhundert und Melito von Sardes an; aus welcher Zeit es stammt, kann uns gleichgiltig sein.

Dagegen sind einzelne Fragmente von Pitra unter den syrischen und armenischen Irenäusstücken gedruckt, welche genauer auf ihre Autorschaft zu untersuchen sind. Zunächt finden wir das schon behandelte dritte syrische Fragment Melitonis episcopi de fide, welches auch dem Irenäus zugeschrieben wird, wieder.[2]) Mit diesem und den echten Melitonien überhaupt ist auf das engste verwandt in Gedanken und Ausdruck das vorhergehende: [3]) Lex, prophetae et evangelistae praedicarunt de Christo, eum natum esse de virgine; passum esse super lignum; apparuisse inter mortuos; ascendisse ad coelos; a patre glorificatum; esse regem aeternum, intellectum perfectum, verbum dei; qui quidem ante lucem genitus est, qui cum (patre) factor est omnium, plasmator hominis; qui est omnia in omnibus, in patriarchis patriarcha, in legibus lex, in sacerdotibus princeps sacerdotum, in regibus gubernator, in prophetis propheta, in angelis angelus, in hominibus homo, in patre filius, in deo deus, rex in aeternum. Ille fuit Noae nauta, Abrahami ductor; cum Isaaco ligatus est, cum Jacobo peregrinus fuit, pastor est salvandorum et sponsus ecclesiae, et dux Cherubim, princeps exercitus angelorum, deus de deo, filius ex patre, Jesus Christus, rex in saecula saeculorum. Amen. Dieser Text ist nur eine in einigen Stücken verschiedene Recension des bei Otto als drittes syrisches Fragment Gedruckten.

Dasselbe Urteil ist zu fällen inbezug auf einen gleichfalls von Pitra herausgegebenen armenischen Text.[4]) Zur Ermittelung dieses so interessanten Fragments teile ich auch diese Recension mit. Sie lautet:

Lex, prophetae et evangelia praedicarunt Christum de virgine natum et in cruce passum, et suscitatum a mortuis et ad coelos

[1]) Analecta sacra T. IV, 12 (armenisch), 292 (lateinisch).
[2]) Analecta sacra T. IV, 29 (syrisch), 301. 302 (lateinisch), Stück XXX.
[3]) Analecta sacra T. IV, 28 (syrisch), 301 (lateinisch), Stück XXIX. Es ist überschrieben: Beati Irenaei, qui subsecutus est apostolos et fuit episcopus; trotz dieses Titels muss es aber, weil Stück XXX melitonisch ist, von Melito stammen.
[4]) Analecta sacra IV, 30. 31 (armenisch), 302 (lateinisch).

elevatum, et glorificatum et regnantem in saecula. Ipse est perfecta intelligentia, verbum dei, quod primitus pulchre nati hominis (fuit) conditor; in omnibus omnia, in patriarchis patriarcha, in lege lex, in sacerdotibus sacerdos, in regibus princeps ductor, in prophetis propheta, in angelis angelus, in hominibus homo, in patre filius, in deo deus, rex in aeternum. Ipse Noë direxit in navi, cum Josepho venumdatus est, Abrahamum duxit, cum Isaaco ligatus est, cum Jacobo migravit, cum Moyse fuit dux, et cum populo legislator; in prophetis praedicavit, in virgine est incarnatus, in Bethleem editus, a Joanne acceptus, in Jordane baptizatus, in deserto tentatus, est dominus notus. Apostolos colligendo, regnum coelorum praedicando, caecos illuminando, mortuos suscitando, in templo apparuit, a populo fide dignus non est habitus, a sacerdotibus comprehensus, coram Herode perductus est, in conspectu Pilati iudicatus, in corpore visus, in ligno suspensus, a mortuis resurgens, apostolis apparens, ad coelos elevatus, ad dexteram patris sedet, ab eo glorificatus uti mortuorum resurrectio, perditorum liberatio, degentium in tenebris lumen et eorum qui nati sunt redemptio. Salvatorum pastor, ecclesiae sponsus, Cherubim auriga, angelus dux, deus de deo, Jesus Christus salvator noster.

Im allgemeinen ist die längere syrische Recension am besten in sich abgeschlossen und geordnet; später hat man dann einzelne Stücke des Lebens Christi, die man hier vermisste, eingeschoben[1]) und, vielleicht von der Erwägung ausgehend, dass nicht alles, was hier von Christo prädiciert wird, im Gesetz und den Propheten sich finde, die Evangelien als Erkenntnisquelle durch et evangelistae oder et evangelia hinzugefügt. Am konfusesten ist die kürzere syrische Recension; um dies zu kennzeichnen, braucht man nur darauf hinzuweisen, dass zuerst das Leben Christi bis zur Verherrlichung nach der Himmelfahrt, und dann das vorzeitliche Sein und Wirken des Logos geschildert wird. Denselben Fehler hat zwar auch der Armenier, aber er bietet doch nicht einen so abgerissenen Text, wie der kürzere Syrer, wo auf das cum Jacobo peregrinus fuit sofort pastor est salvandorum folgt: alles, was dazwischen steht, die Darstellung der Hauptthätigkeit des Logos vor der Incarnation und des ganzen menschlichen Lebens Christi ist ausgefallen. Gegen die Annahme, dass der Armenier der längeren syrischen Recension vorzuziehen sei, spricht unter anderem auch die Stellung des Joseph vor Abraham;

[1]) So in der kürzeren syrischen Recension das apparuisse inter mortuos, in der armenischen: in Jordane baptizatus, in deserto tentatus.

dieser Text ist offenbar am meisten interpoliert, so sind die Worte in Jordane baptizatus, in deserto tentatus, est dominus notus wohl kaum für ursprünglich zu halten.

Endlich hat Pitra einige Fragmente der Briefe des Bischofs Alexander von Alexandrien, darunter auch ein paar Ueberreste seines Circularschreibens an die Bischöfe, welche nur in syrischer Uebersetzung sich erhalten haben, veröffentlicht.[1]) Sie sind hierherzuziehen und zu untersuchen, weil sie sich sehr nahe mit der Theologie Melitos berühren und offenbar melitonische Aussprüche zu reproducieren scheinen. Die Christologie Alexanders[2]) bedeutete eine Spannung der Wesensgleichheit von Vater und Sohn nach sabellianischer Seite hin; der Sohn ist von Ewigkeit her zusammen mit dem Vater existierend, ohne, ebenso wenig wie dieser, einen Anfang des Daseins zu haben. Da er λόγος und σοφία Gottes ist, muss er, wenn man Gott nicht ἄλογος und ἄσοφος nennen will, immer bei Gott gewesen sein; es ist zu glauben, dass ἀεὶ εἶναι τὸν υἱὸν ἐκ τοῦ πατρός; der Sohn ist εἰκὼν τέλεια καὶ ἀπαύγασμα τοῦ πατρός, ἄτρεπτος und ἀναλλοιωτός wie der Vater. Die hauptsächlichsten christologischen Formeln, mit denen Alexander operierte, lernen wir aus dem Briefe des Arius an Eusebius von Nikomedien kennen; es waren die Ausdrücke: ἀεὶ θεός, ἀεὶ υἱός, ἅμα πατήρ, ἅμα υἱός συνυπάρχει ὁ υἱὸς ἀγεννήτως τῷ θεῷ, ἀειγενής, ἀγενητογενής, οὔτ' ἐπινοίᾳ, οὔτ' ἀτόμῳ τινὶ προάγει ὁ θεὸς τοῦ υἱοῦ, ἀεὶ θεός, ἀεὶ υἱός, ἐξ αὐτοῦ τοῦ θεοῦ ὁ υἱός. Solche Aussprüche, besonders das Wort ἀγεννήτως[3]) συνυπάρχων τῷ θεῷ, konnten wohl in Arius den Glauben erwecken, Alexander wolle die sabellianische Auffassung einführen,[4]) denn sie bedeuteten ein bis

---

[1]) Analecta sacra IV, 196—200 (syrisch), 430—434 (lateinisch). Auch J. M. Cotterill, Modern Criticism and Clement's Epistles to Virgins (first printed 1752) or their Greek version newly discovered in Antiochus Palaestinensis, with Appendix containing newly found versions of fragments attributed to Melito. Edinburgh 1884 (mir nur durch die Recension von Harnack in der Theologischen Litteraturzeitung 1884 Nr. 11 Sp. 265—268 bekannt) behandelt in dem Appendix (p. 107—114) melitonische Fragmente, welche aber schon bekannt waren, macht aber ebendort auf das Alexander zugeschriebene Fragment XIII (Otto IX, 419) in dem Spicilegium Rom. III, 699 und der Bibl. Nov. Patr. II, 529 aufmerksam.

[2]) Ueber sie cf. die Briefe Alexanders bei Socrates, hist. eccl. I, 6; Theodoret, hist. eccl. I, 4; den Brief des Arius an Eusebius von Nikomedien bei Theodoret, hist. eccl. I, 5 und Epiphanius haer. 69, 6. Dorner, Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi I, 2, 812. 813. Kurtz, Handbuch der Kirchengeschichte[8] I, 2, 111. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte II, 192—194.

[3]) Allerdings muss das Wort hier, wie die Neubildung ἀγενητογενής bezeugt, der „Ungewordene" bedeuten, aber leicht konnte man es mit „ungezeugt" verwechseln; cf. Harnack l. c. 192, not. 7.

[4]) Dies hat Arius wirklich geglaubt nach Socrates, hist. eccl. I, 5.

dahin kaum erhörtes Dringen auf Wesensgleichheit, ja fast auf Wesensidentität der zwei göttlichen Personen.

Ganz ähnliche Anschauungen, wie die, welche wir schon früher kannten, nur vielleicht noch etwas stärker zu sabellianischen Lehrmeinungen herüberneigend, verraten die syrischen Fragmente bei Pitra. Mit der wahren göttlichen Natur Christi auch während seines Wandels auf Erden wird voller Ernst gemacht; der göttliche Logos nimmt einen Körper in der Maria an, kommt auf die Erde und stirbt, um nach der Auferstehung und Himmelfahrt wieder den Platz zur Rechten Gottes einzunehmen.[1]) Der Sohn ist von aller Ewigkeit her beim Vater; wie das Licht und der Lichtglanz nicht von einander zu trennen und nicht ohne einander zu denken sind, so muss man auch ein stetes Zusammensein, eine anfangslose Coexistenz von Vater und Sohn annehmen. Wie das Licht den Glanz verursacht, so veranlasst der Vater den Sohn, und zwar nicht etwa nur einen Teil desselben, sondern seine Person, die er aus seinem freien Willen erzeugte: pater igitur solus est ingenitus, sed ab aeterno filius est apud patrem, splendor enim lucis dicitur. Porro aliud est lux aliud est splendor, nempe duae res, quarum una ab altera non separatur. Lux est causa splendoris, ita pater est causa filii, non tanquam causa partis suae alicuius, sed tanquam causa personae illius quam genuit voluntate sua.[2]) Die Fülle der Gottheit des Vaters ist der Sohn: plenus et perfectus est pater, plenitudo deitatis illius est filius.[3]) Durch seine Geburt, Menschwerdung, Kreuzigung und Tod hat der Logos gleichwohl nichts von seiner Gottheit eingebüsst, sondern er bleibt auch dann noch unverändert in ihr: natus est e dei genitrice Maria, venit ad genus humanum, crucifixus mortuusque est quin tamen a divinitate sua exciderit.[4]) Die stärksten Stellen finden sich da, wo Alexander Ausdrücke Melitos verwendet und in dessen Anschauungen sich bewegt; dass er dieselben wirklich durch das Studium von Werken Melitos sich angeeignet hat,[5]) wird durch eine Nebeneinanderstellung der Worte Alexanders und der uns bekannten Melitonia ersichtlich werden.

---

[1]) Fragmentum I. T. IV, 196 und 431 : Postquam enim assumpto corpore a dei genitrice Maria venisset ad genus humanum, mortuus est, sed resurgens a mortuis ascendit in coelum ubi sedet ad dextram maiestatis.

[2]) Fragmentum IV. T. IV, 199 und 433.

[3]) Fragmentum VI. T. IV, 200 und 433.

[4]) Fragmentum IX. T. IV, 200 und 434.

[5]) Auch Loofs in der Recension des 4. Bandes der Pitra'schen Analecta (Theologische Litteraturzeitung 1884. Nr. 24. Sp. 573) glaubt die Schwierigkeiten der drei- und z. T. vierfachen Autorschaft der Fragmente (auch Hippo-

Postquam enim, assumpto corpore a dei genitrice Maria, venisset ad genus humanum, mortuus est, sed resurgens a mortuis ascendit in coelum ubi sedet ad dexteram maiestatis.[2])

Venit ad nos . . . , cum sit incorporeus, corpus ex formatione nostra texuit sibi.[1])
Ipse qui in virgine corporatus est, ipse qui in ligno suspensus est, . . . ipse qui e mortuis surrexit et adscendit ad altitudinem coeli et sedet ad dextram patris.[3])
Ipse qui e mortuis surrexit, . . . ipse qui ad coelos sublatus est, ipse qui ad dextram patris sedet.[4])

Vivificator noster Jesus Christus.[5])
Omnes gentium generationes audierunt et viderunt patratum fuisse homicidium novum, in medio urbis legalis Jerusalem, civitatis Hebraeorum, civitatis, quae habebatur ut iusta.[7])
Quem autem occidit civitas, erubesco dicere; et tamen dicam oportet. Si enim homicidium noctu vel in deserto patratum fuisset, forte silere melius esset; at in

Ut . . . vivificaret hominem.[6])
Hic est qui occisus est. Et ubi occisus est? In medio Hierosolymorum. A quo? Ab Israele.[8])

---

lytus, Analecta sacra IV 56 spielt hinein) durch die Vermutung der Benutzung älterer Stücke durch Alexander am besten lösen zu können. „Die Abweichungen im Wortlaut, die bei aller Uebereinstimmung der Gedanken in den verschiedenen Fragmenten sich finden, sowie der Predigtcharakter der Alexanderfragmente begünstigen diese Hypothese. Ob Irenäus, Hippolyt oder Melito der von Alexander benutzte Autor ist, oder ob auch hier wieder mit Entlehnungen auszukommen ist, wird schwer zu entscheiden sein.“ Dass man mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit, — mehr lässt sich hier bestimmt nicht ausmachen, — die Fragmente in letzter Linie auf Melito zurückführen darf, und dass man mit grösserer Sicherheit vermuten kann, eine spätere Zeit habe sie dem weit bekannteren Irenäus, — dasselbe trifft auch auf Hippolyt zu, — zugeschrieben, glaube ich gezeigt zu haben. Mit Loofs stimmt in der Annahme der Abhängigkeit Alexanders von Melito überein auch Krüger, Melito von Sardes oder Alexander von Alexandrien? Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, Jahrgang XXXI, 1888. 4. Heft. S. 434—448.

[1]) Otto l. c. IX, 419. 420.
[2]) Fragmentum I. T. IV, 196 und 431.
[3]) Otto l. c. IX, 423.
[4]) Otto l. c. IX, 421.
[5]) Fragmentum I. T. IV, 196 und 431.
[6]) Otto l. c. IX, 419.
[7]) Fragmentum V. T. IV, 199. 200 und 433.
[8]) Otto l. c. IX, 421; Fragm. XVI.

plateis civitatis et coram omnibus iustus impie occiditur et altissimus pariter exaltatur in ligno, cuius in capite ponitur tabula referens quem occidit civitas.[1])
Quis porro occisus est? Grave est, si taceam, verum si loquar, gravius erit.[1])
Quapropter audite vos et contremiscite,
quoniam ipsius causa contremuit terra.[1])
Qui terram suspendit suspensus est; qui coelum fixit affixus est; qui omnia sustinet, in ligno suspenditur.[1])
Dominus conviciis petitur, deus occiditur, rex Israel israelitica manu extollitur.[1])

O caedes nova! O impietas inaudita!
Dominus nudo corpore ostenditur neque dignus velo habetur.[1])

Quapropter astra revolvuntur et dies obtenebratur, ut corpus cooperiant denudatum suspensum in ligno, non ut corpus domini tenebrosum efficiant, sed ut hominum oculos claudant.[1])

Populus enim non tremuit, sed terra commotus est; populus territus non est, sed coelum horruit;

occidisti dominum tuum et hic tollitur in lignum; et tabula affixa est, eum denotans, qui occisus est.[2])

Et quis fuit hic? Id quod non dicimus est durum, et quod dicimus est horribile.[2])
Audite autem trementes:[2])

is propter quem terra tremuit,

is qui terram suspendit, pendet; qui coelum fixit, fixus est; is in quem terra se adclinat, adclinatus est ligno.[2])
Dominus contumeliae deditus est nudo corpore, deus occisus est, rex Israelis mactatus est israelitica dextra.[2])
O novum scelus novae caedis![2])

Dominus expositus nudo corpore; ne tegumine quidem dignatus est.[2])
Ne autem videretur, lumina conversa sunt et dies obscuratus est, quia mactaverunt deum, qui nudus erat in cruce. Non corpus domini nostri obscuraverunt lumina, cum obirent, sed oculos hominum; nam quia populus non tremuit, tremuit terra; quia ille non metuit, metuit creatura.[2])

---

[1]) Fragmentum V. T. IV. 199. 200 und 433.
[2]) Otto l. c. IX, 422.

populus scissus non est, sed „intonuit de coelo dominus et altissimus dedit vocem suam.“[1])

Was Alexander hier mitteilt, ist ein Stück aus Melitos Schrift εἰς τὸ πάθος; von omnes gentium generationes bis occidit civitas berührt es sich allerdings nur am Anfang und am Ende mit Melitos Werk, die Mitte ist eine selbständige Ausführung Alexanders, aber von Quis porro occisus est bis sed coelum horruit haben wir wieder ganz und gar Melito bis auf die unbedeutendsten und nichtssagendsten Wendungen; nur am Schluss ersetzt Alexander das melitonische creatura durch coelum, um so die Möglichkeit zu gewinnen, seine Rede durch ein Psalmwort ausklingen zu lassen. Den Text Melitos von quia eorum claudos sanaverat bis quae plenae sanguinis erant hat Alexander ausgelassen und die Lücke durch eigene Worte ersetzt.

Die weitgehende Benutzung Melitos durch Alexander erhellt ferner noch durch ein langes ebenfalls von Pitra herausgegebenes Fragment,[2]) ja dieses Stück gewinnt für uns noch eine erhöhte Bedeutung durch Vermittelung der Kenntnis eines sonst verlorenen melitonischen Textes, der uns eine neue Seite der Christologie Melitos eröffnet. Ich stelle auch hier wieder die Worte Alexanders und die Berührungspunkte in melitonischen Schriften nebeneinander.

Creaturam invisurus suam, quam plasmaverat deus ad imaginem similitudinemque sui, ultimis in diebus misit unigenitum filium suum, tunc haud incarnatum, ut, carne assumpta in utero virginis, natusque homo perfectus, hominem extolleret, qui perierat, membraque illius dispersa congregaret.[2])

hic est qui . . . initio cum patre hominem formavit.[3])
Ipse est formator hominis.[4])
pater misit filium suum e coelo sine corpore, ut, postquam incarnatus esset in utero virginis et natus esset homo, vivificaret hominem et colligeret membra eius, quae mors disperserat, cum hominem divideret.[5])
Venit ad nos, . . . cum sit incorporeus, corpus ex formatione nostra texuit sibi.[6])

---

[1]) Fragmentum V. T. IV. 199. 200 und 433.
[2]) Fragmentum III. T. IV. 197. 198 und 432. 433.
[3]) Otto l. c. IX, 423.
[4]) Otto l. c. IX, 420.
[5]) Otto l. c. IX, 419.
[6]) Otto l. c. IX, 419. 420.

Homines suscitavit e terra, e profundo sepulcro ad altitudinem coeli.[2])
Θεὸς . . ὢν ὁμοῦ τε καὶ ἄνθρωπος τέλειος.[3])

Quid enim alioqui mortuus fuisset Christus? Cur mortis poenam passus? Cur homo factus? Cur simpliciter deus non remansisset? Cur in terram descendisset? Cur non tantum in coelo regnasset? Quid opus erat deum venire super terram, incarnari in sancta virgine, pannis involvi in praesepio, lacte inter ulnas ali, baptizari in Jordane, conviciis peti a populo, super lignum suspendi, sepeliri in sinu terrae, a mortuis tertia die resurgere, nisi ut salutem conferret, dans animam pro anima, carnem pro carne, sanguinem pro sanguine, mortem pro morte? A morte etenim illa, quam subire homo debebat, moriendo Christus hominem liberavit.

propter haec venit ad nos.[4])
postquam incarnatus esset in utero virginis.[5])
Ipse qui in praesepi fasciis circumdatus est.[6])
Διὰ τί καὶ ὁ Χριστὸς ἐν Ἰορδάνῃ οὐ λούεται;[7])
Dominus contumeliae deditus est.[8])
In ligno suspensus est.[9])
Ipse qui e mortuis surrexit.[10])

O mysterium novum et ineffabile![1])
Iudicatus est iudex;[1])
ligatus est qui peccata solvit; probris affectus est qui orbem condidit; mensuratus est qui men-

Quidnam est hoc novum mysterium?[11])
Iudex iudicatur et quietus est;[12])
dominus contumeliae deditus est.[13])
Hic est qui coelum et terram fecit.[14])

[1]) Fragmentum III. T. IV, 197, 198 und 432, 433.
[2]) Otto l. c. IX, 421.
[3]) Anastasius Sinaita, Ὁδηγός, c. 13, p. 260.
[4]) Otto l. c. IX, 419.
[5]) Otto l. c. IX, 419.
[6]) Otto l. c. IX, 420.
[7]) Analecta sacra II, 5.
[8]) Otto l. c. IX, 422.
[9]) Otto l. c. IX, 421. 423.
[10]) Otto l. c. IX, 421. 423.
[11]) Otto l. c. IX, 419.
[12]) Otto l. c. IX, 419.
[13]) Otto l. c. IX, 422.
[14]) Otto l. c. IX, 423.

| | |
|---|---|
| surat coelum; felle pastus est qui manna dedit comedere; mortuus est qui vitam praestat et sepultus est qui mortuos excitat.[1] | Incommensurabilis mensuratur.[2] Amara bilis tua, quam condieras.[3] Sepultus est ut resuscitaret.[2] |
| Tunc autem virtutes miratae sunt, Angeli obstupuerunt mundique totius elementa commota sunt prae stupore dicentia:[1] | Terra tremuit et fundamenta eius concussa sunt, fugit sol, et elementa subversa sunt, et dies immutatus est; non enim potuerunt ferre dominum suum pendere a ligno. Et horruit creatura stupescens ac dicens: Quidnam est hoc novum mysterium?[2] |
| Iudex (iudicatur) et silet; invisibilis videtur et non erubescit; inapprehensibilis apprehenditur et non indignatur; impassibilis patitur et non se ipsum vindicat; immortalis moritur et nihil respondet; coelestis sepelitur et suffert.[1] | Iudex iudicatur et quietus est; invisibilis videtur neque erubescit; incomprehensibilis prehenditur neque indignatur; . . . . impassibilis patitur neque ulciscitur; immortalis moritur neque respondet verbum; coelestis sepelitur et fert.[2] |
| Mirata est creatio universa.[1] | Obstupefacta est creatura.[2] |
| | At cum dominus noster surrexit e mortuis et pede deculcavit mortem et vinxit potentem et solvit hominem, |
| et tunc intellexit,[1] | tunc intellexit omnis creatura, propter hominem |
| ob Adamum iudicari iudicem, invisibilem videri,[1] | iudicatum esse iudicem, et invisibilem visum esse, et incommensurabilem mensuratum esse, |
| impassibilem pati, immortalem mori, coelestem sepeliri.[1] | et impassibilem passum esse, et immortalem mortuum esse, et coelestem sepultum esse. |
| Homo etenim cum factus fuisset dominus noster,[1] | Dominus enim noster, homo natus,[2] |
| iudicatus est, ut misericordiam praestaret, ligatus est ut vincula solveret,[1] | iudicatus est, ut gratiam praestaret, vinctus est, ut solveret,[2] |

[1]) Fragmentum III. T. IV, 197, 198 und 432, 433.
[2]) Otto l. c. IX, 419.
[3]) Otto l. c. IX, 422.

passus est ut nobis compateretur,

mortuus est ut vitam tribueret,
sepultus est ut suscitaret.[1])
Patiens porro dominus noster in iis quibus similis erat homini, passus est in sua humanitate, sed passiones placavit illius qui illi similis erat et moriendo occidit mortem, cuius causa super terram descenderat. Imo spernendo mortem, Satanam volebat homicidam occidere. Unus enim condemnatus est, sed millia millium liberata sunt. Unus sepultus est, sed millia millium resurrexerunt. Ipse est mediator dei et hominum, resurrectio et salus omnium, dux eorum qui salvantur, vita illorum qui mortui sunt, auriga Cherubim, angelorum antesignanus, rex regum, cui gloria in saecula saeculorum. Amen.[1])

prehensus est ut laxaret,[2])
passus est ut misericordiam haberet,
mortuus est ut vifivicaret,[2])
sepultus est ut resuscitaret.[2])

Bis zu den Worten tunc autem virtutes miratae sunt ist der Text Alexanders ganz und gar angefüllt mit Reminiscenzen aus den Schriften Melitos, die von gründlichem Studium und eingehender Beschäftigung mit dem kleinasiatischen Kirchenlehrer zeugen. Dann wird ein längerer Abschnitt aus Melito selbst, und zwar aus seinem Werke περὶ ψυχῆς καὶ σώματος citiert; ob die Worte von Patiens porro dominus an bis zum Schluss gleichfalls in dieser Schrift standen, ist fraglich, da mit ganz ähnlichen Ausdrücken das Werk de fide endet, und man auch annehmen könnte, dass Alexander verschiedene Aussprüche Melitos, die ihm noch im Gedächtnis waren, hier angeschlossen habe. Doch ist es wohl wahrscheinlicher, dass jene Worte in der That die Fortsetzung des schon früher bekannten Fragments aus περὶ ψυχῆς καὶ σώματος bildeten. Echt melitonisch sind

[1]) Fragmentum III. T. IV, 197. 198 und 432. 433.
[2]) Otto l. c. IX, 419.

sie jedenfalls; dies beweist schon der Schluss mit seinen überaus deutlichen Anklängen an die Schrift de fide; auch finden wir hier die bei Melito so häufigen und beliebten Antithesen wieder. Wenn es heisst: Satanam volebat homicidam occidere, so entspricht dem auch der allerdings etwas dunkle Ausdruck vinxit potentem, der von hier aus Licht erhält; zwar ist das syrische Wort genauer mit rebellem zu übersetzen, aber dass Satanam gemeint ist, zeigt hinlänglich das hinzugesetzte homicidam.

Diese sehr weitgehende Abhängigkeit Alexanders von Melito beweist sowohl, in welchem Grade die Theologie Melitos noch nach etwa 200 Jahren nachwirkte, als auch wie lebensfähig gerade der Centralpunkt seiner theologischen Ausführungen, die Christologie, war.

Schon im Jahre 1660 erwähnte Ph. Labbé[1]) eine im Jesuitenkollegium Clermont zu Paris vorhandene Handschrift, welche Melitonis clavis scripturae enthalte. Grabe hatte sich durch M. Lequien eine Abschrift von diesem Codex machen und zugleich eine Collation desselben mit einem anderen von Theodulph von Orleans, hernach mesmischen Codex veranstalten lassen. Galland, der auch von dieser clermontschen Handschrift gehört hatte, erhielt auf seine Anfrage nach dem Werte derselben von einem Freunde die Versicherung: Cet ouvrage ne paraît pas pouvoir être d'une grande utilité.[2]) Woog, der die grabesche Abschrift in Oxford kennen gelernt hatte, veröffentlichte daraus die Ueberschriften der verschiedenen Kapitel und das erste Kapitel ganz.[3]) Auf Grund dieser Proben haben dann Routh[4]) und Piper[5]) das Werk Melito abgesprochen. Im Jahre 1855 gab darauf Pitra in seinem Spicilegium Solesmense[6]) die ganze Schrift mit umfänglichem kritischen Apparate heraus; seinen rastlosen Bemühungen hatte er es zu verdanken, dass er acht Handschriften und die grabesche Abschrift des Claromontanus zusammenbrachte. Nach langjährigen archivalischen Forschungen und Durchstöberung einer Menge von Bibliotheken Europas glückte es ihm auch im Jahre 1863, in der Bibliotheca Barberina zu Rom den

[1]) Labbeus, De scriptoribus ecclesiasticis. Paris. 1660. II, 87.

[2]) Cf. G. E. Steitz, Das angebliche Zeugnis des Melito von Sardes für das johanneische Evangelium. Ein kritisches Referat über die von Pitra edierte „S. Melitonis clavis," in den Theologischen Studien und Kritiken 1857, 3. Heft, S. 584—596, besonders hierfür S. 586.

[3]) Diss. II, 21. 49—53.

[4]) Routh, Reliquiae sacrae I, 141.

[5]) Piper l. c. 63, doch spricht er sich noch zweifelnd aus.

[6]) Spicilegium Solesmense. Paris 1855. II, 1—519. III, 1—307.

verloren gegangenen Codex Claromontanus zu entdecken.[1]) Diesen veröffentlichte er im Jahre 1884 im 2. Bande seiner Analecta sacra.[2])

Das Werk trägt in einer Strassburger Handschrift den Titel: Miletus Asianus episcopus hunc librum edidit, quem librum clavorum appellavit, in der von Clermont: Miletus Asianus episcopus hunc librum edidit, quem et congruo nomine Clavim appellavit, in der ersten von Troyes: Anonymus de mystica significatione vocum ac locutionum biblicarum, in der von Paris: Glossae in varios scripturae sacrae libros de sensu spirituali multorum locorum, in der zweiten von Troyes: Distinctionum quarundam tractatus; in den zwei theodulphschen fehlt der Titel, während die Handschrift von Poitiers eine abgekürzte und sehr veränderte Recension mit anderem Verfassernamen bietet.[3]) Nur zwei Codices also von neun schreiben das Werk dem Melito zu, denn dass dieser unter Miletus verstanden werden soll, ist sicher; die äussere Beglaubigung ist also durchaus nicht der Art, dass sie jedes Bedenken ausschlösse.[4])

Und nun sehe man sich das Werk einmal genauer an! Es ist, so kann man sich ausdrücken, ein biblisches Lexikon, nicht nach den Anfangsbuchstaben, sondern sachlich geordnet, welches über den mystischen Sinn, der den Schriftworten zu Grunde liegen soll, Aufschluss geben will. In 14 Kapiteln: De deo, de filio dei secundum carnem, de supernis creaturis, de diebus annis et temporibus, de numeris, de mundo et partibus eius, de lignis infructuosis, de variis hominum appellationibus, de variis aedificationum vocabulis, de metallis et aliis sive his quae ex eis fiunt, de avibus, de bestiis et caeteris animantibus, Vom Meer und den Flüssen (ohne eigene Ueberschrift), de civitatibus sive provinciis, giebt es kurz die mystische Bedeutung aller möglichen Ausdrücke unter Beifügung einer Schriftstelle an.

Schon nach dem Inhalt des ersten Kapitels kann das Werk nicht von Melito sein; die Körperteile, wie caput, capilli, palpebrae, oculi, os, lingua, brachium etc., welche die Schrift Gott zuschreibt, werden mystisch aus- und damit hinweggedeutet. Nun wissen wir

---

[1]) Cf. seinen Bericht: La clef du symbolisme par Saint Méliton, évêque de Sardes, in den Analecta sacra II, 585—623, besonders 597 ff.

[2]) Analecta sacra II, 6—127, Appendices und Index 127—154. Dazu das formularium Eucherii und die instructiones Eucherii 484—575, Lesarten zum Cod. Claromontanus 576—584.

[3]) Cf. Steitz, l. c. 594. 595.

[4]) Man vergleiche noch Loofs, in der Theologischen Litteraturzeitung 1884. Nr. 17. Sp. 407. 408.

aber mit Bestimmtheit durch die Notiz bei Origenes,[1]) dass Melito Gott Leiblichkeit zugesprochen habe, und die Bemerkung ist durch den Zusammenhang, in dem sie sich findet, so gedeckt, sie weiss ein so glaubliches Motiv für diese Anschauung Melitos anzuführen, dass man sie nicht unbedingt verwerfen kann.[2]) An verschiedenen Stellen citiert die clavis die alttestamentlichen Apokryphen; es steht aber durch Melitos eigenen, von ihm selbst mitgeteilten Schriftenkanon[3]) fest, dass er dieselben nicht anerkannt hat. In V, 37 werden die erst seit Dionysius Areopagita eingeführten neun Engelordnungen genannt; VII, 47 wird rubus anf Maria gedeutet und Exod. 3, 2 herangezogen, was auf die unbefleckte Empfängnis geht; C. IX, 1, 15 setzt dle Lehre von der clausa vulva erfolgten Geburt Jesu durch Maria voraus. Sehr häufig wird auf das Mönchtum Bezug genommen,[4]) und im allgemeinen ist die clavis, wie Steitz nachgewiesen hat,[5]) durchaus von den Moralien und Homilien Gregors abhängig. Einige etymologische Versuche, die Zusammenstellung von hostia und hostis,[6]) von virga und virgo,[7]) beweisen endlich, dass das Werk nicht aus dem Griechischen übersetzt ist. Es gehört in eine Zeit nach Dionysius Areopagita, nach Gregor I.,[8]) nach Paschasius Radbertus; vielleicht hat Steitz wohl Recht mit seiner Vermutung, dass es „in der späteren karolingischen Zeit oder unter den ersten Capetingern“ zusammengestellt sei.[9]) Dem sardischen Bischofe ist es dann wohl nur zufällig zugeschrieben worden, indem ein halbgelehrter Theologe, der durch Rufin oder Hieronymus etwas über die clavis des Melito erfahren hatte, dessen Namen in die Titelworte hineinsetzte. Ursprünglich hat es wohl gar nicht den Anspruch gemacht, von Melito herzurühren.

---

[1]) Origenes, Selecta in Genesin, Opp. VIII, 49 f.
[2]) Doch siehe Kap. IV, 2, 1.
[3]) Eusebius hist. eccl. IV, 26, 14.
[4]) Steitz l. c. 588. 589.
[5]) Steitz l. c. 588. 589. 592.
[6]) IX, 2, 38, p. 70 im Cod. Argentoratensis; im Claromontanus fehlen die Worte: quae ideo hostia pacifica adpellatur, eo quod hosti diabolo resistat et deo hominem reconciliet.
[7]) VII, 52. p. 46. Virga, virgo Maria. In Esaia: Exiet virga de radice Jesse.
[8]) In dem Ausdruck: ad septiforme ecclesiae sacramentum V, 28, p. 24 verglichen mit Gregor, Moralia 35, 8, 18 findet Steitz l. c. 591—593 wohl nicht mit Unrecht die Wurzel des kirchlichen Lehrbegriffs von der Siebenzahl der Sacramente.
[9]) Steitz l. c. 592.

## Sechster Abschnitt.

### Die syrische Apologie.

Im Jahre 1855 gaben Cureton[1]) im Spicilegium Syriacum und Pitra-Renan[2]) im Spicilegium Solesmense aus einem nitrischen Codex des brittischen Museums Nr. 14658 eine Schrift heraus, die nach dem Titel: Oratio Melitonis philosophi quae habita est coram Antonino Caesare. Et locutus est ad Caesarem ut cognosceret deum, et indicavit ei viam veritatis et incepit loqui in hunc modum den Anspruch erhebt, von Melito verfasst zu sein. Die griechische Aufschrift muss Μελίτωνος φιλοσόφου λόγος πρὸς Ἀντωνῖνον Καίσαρα gelautet haben; dass die folgenden Worte, wonach der Verfasser sie in Anwesenheit des betreffenden Kaisers gehalten habe, falsch sind, geht deutlich aus den Angaben derselben hervor, wonach sie nur schriftlich abgefasst sein kann (ego vero sicut sentio scribam; de Nebo quid scribam vobis? qua de re plura scribere nolo.[3]) Vielleicht hat, wie Otto[4]) annimmt, derjenige, welcher jene Worte hinzufügte, die Apologie auf die von Eusebius erwähnte deutend, den eusebianischen Ausdruck προσφωνεῖν = dedicare missverstanden und an ein wirkliches Reden gedacht.

Die Schutzschrift ist ein in sich abgeschlossenes Ganzes, ohne Lücke, am Eingang und am Schluss unversehrt und festgefugt. Die Stellen, welche Eusebius aus der Apologie Melitos mitteilt, finden sich nicht in ihr, auch ist nirgends ein Platz zu entdecken, wo dieselben eingefügt werden könnten; darum ist die Ansicht Pitras[5]) und Renans,[6]) die in ihr ein umfangreiches Fragment der melitonischen Apologie entdeckt zu haben glaubten, zu verwerfen, denn sie ist kein Fragment, sondern ein vollständiges Werk. Ebenso haltlos ist die Vermutung Curetons, der die zweimalige Erwähnung der Schutzschrift Melitos im Chronicon paschale als Stütze für die Echtheit unserer Apologie heranzieht und das von jenem mitgeteilte

---

[1]) Cureton, Spicilegium Syriacum 22—31, syrischer Text; 41—51, englische Uebersetzung; 85—95, Anmerkungen.

[2]) Pitra, Spicilegium Solesmense II, XXXVIII—LIII mit lateinischer Uebersetzung von E. Renan. Hiernach bei Otto l. c. IX, 501—511 syrischer Text, 423—432 lateinische Uebersetzung, 460—478 Anmerkungen, 379—386 Einleitung und kritische Untersuchung. Ins Dänische ist die Schrift übersetzt von Roerdam l. c. 5—30 mit Noten, ins Deutsche von B. Welte in der »Theologischen Quartalschrift.» Teil 44. Tübingen 1862. S. 392—410 (mir unbekannt).

[3]) Apol. c. 5.

[4]) Otto l. c. IX, 380. 381.

[5]) Spicilegium Solesmense II, XII.

[6]) Spicilegium Solesmense II, XXXVII.

Fragment οὐκ ἐσμὲν λίθων bis θρησκευταί für ein Stück der syrischen Schrift ansieht. Denn zunächst ist höchst wahrscheinlich die doppelte Nennung der Apologie im Chronicon paschale nur auf ein Versehen des Verfassers zurückzuführen, zweitens ist es kaum denkbar, dass Eusebius von einem so umfangreichen und doch sehr wichtigen Werke Melitos nichts gewusst haben sollte, drittens ist es sehr merkwürdig, dass zufällig gerade die Stelle in der syrischen Schrift ausgefallen sein sollte, welche allein die Annahme der Identität dieses Werkes und der vorausgesetzten zweiten Apologie stützen kann, viertens passt jenes Fragment im Chronicon paschale, wie gleich bewiesen werden soll, inhaltlich durchaus nicht zu der syrischen Schutzchrift. Um die Echtheit dieser zu retten, hat Ewald[1]) sie mit der Schrift Melitos περὶ ἀληθείας identificiert, doch kann er diese Annahme nur beweisen durch die Worte der Ueberschrift et indicavit ei viam veritatis, die aber nicht dem Werke selbst, sondern lediglich dem Scholiasten, der sie später hinzusetzte, angehören.

Nach alle dem findet die Authentie der Apologie äusserlich betrachtet durch das, was wir über Schriften Melitos erfahren, durchaus keinen Halt; alles kommt darum auf die dem Inhalt entnommenen Gründe an: erweist sie sich hierdureh als melitonisch oder nicht?

Mit der Verteidigung des Christentums beschäftigt sie sich gar nicht, sondern sie will adducere ad rectam viam hominem und wendet sich in energischer Polemik gegen heidnischen Götter- und Aberglauben. Eine Darlegung der Schwierigkeit, jemanden vom Irrtum zur Wahrheit zu bekehren, macht den Anfang (c. 1), dann wird die stultitia definiert als haec, ut homo relinquat id quod vere est et colat id quod vere non est. Etwas giebt es, was in Wahrheit existiert und von dem alles Seiende abhängig ist, und dieses wird Gott genannt: et is ipse nec factus est neque ortus, sed est ab aeterno, et est in saecula saeculorum; neque mutatur, dum omnia mutantur, et nullus visus potest videre eum, et nulla cogitatio potest comprehendere eum, et nullum verbum exprimere eum. Bei denen, welche ihn lieben, heisst er pater et deus veritatis. Wenn nun jemand sagt: Est alius deus, so nennt er eins der geschaffenen Dinge Gott, ohne demselben doch in Wahrheit Gottheit zuzuteilen, denn Feuer, Wasser und Erde, Sonne, Mond und Sterne, Gold, Silber und Holz bleiben, auch wenn sie göttlich verehrt werden, doch immer, was sie sind (c. 2).

---

[1]) Ewald in den Göttinger Gelehrten Anzeigen 1856 Heft 67. S. 658.

Bis dahin waren die Menschen wegen ihrer Blindheit nicht zu tadeln, wenn sie sich auf falsche Kulte einliessen; jetzt aber, cum vox auditur in universa terra, esse deum veritatis, können sie sich nicht mehr entschuldigen. Darum sollen sie die Augen öffnen und sich nicht durch die Rücksicht auf ihre blinden Mitmenschen bestimmen lassen, auf dem falschen Wege weiter zu wandeln, sondern sollen diese zu sich herüberziehen oder aber, falls ihnen dieser Versuch nicht gelingt, von ihnen sich abwenden. Denn einige können sich nicht über die Erde erheben und machen sich darum Götzen aus dieser, Bilder Gottes, den sie doch nie gesehen haben (c. 3.).

Der Verfasser schliesst sich der euhemerischen Anschauung von der Entstehung der Götterkulte, die auch von den sibyllinischen Weissagungen vertreten wird, dass die Menschen Bilder toter Könige verehren, an. Zur Begründung dessen verweist er in weiterer Ausführung auf den Kaiserkultus (c. 4.).

Beispiele von Menschen, die wegen der Wohlthaten, die sie ihnen erwiesen hatten, von Unverständigen zu Göttern erhoben wurden, werden aufgezählt (c. 5.).

Darauf wendet sich der Verfasser mit unerhört scharfen Worten, (tu vero, animal rationale, . . . esto penes te ipsum) an den angeredeten Kaiser und fordert ihn auf, an Gott zu glauben und alle Dinge nach ihrem rechten Werte zu schätzen; dann werde er lebend und erkennend ewig bleiben (c. 6.).

Was ist Gott? Die Wahrheit. Was ist die Wahrheit? Aliquid quod non est formatum nec factum nec fictum, hoc est quod ortum non habet et veritas vocatur. Wenn demnach ein Mensch ein Gebilde seiner Hände anbetet, verehrt er die Wahrheit nicht. Weiter ist klar, dass sie nicht Gold und Silber als Stoff, sondern das, was die Künstler daraus gemacht haben, also das Kunstwerk ihrer eigenen Genossen anbeten. Verehren sie Tierbilder, warum übertragen sie dann nicht gleich ihren Kultus auf die Tiere selbst? (c. 7).

Gott hat die Welt und alle Herrlichkeiten in ihr geschaffen, ut inde intelligas, eum qui haec movet maiorem his omnibus esse et agnoscas benignitatem eius qui dedit tibi rationem, qua haec diiudicare possis. Darum hat man nur nötig, sich auf sich selber zu besinnen: wahre Selbsterkenntnis führt unfehlbar zur Gotteserkenntnis. Ebenso wie der Körper nur durch die Seele erhalten wird und, wenn diese fehlt, zusammenfällt, so ist auch das Bestehen der Welt an die Existenz Gottes gebunden; auf diese Weise kann man

durch einen Rückschluss aus den eigenen leiblichen Verhältnissen zur Ueberzeugung von dem Dasein Gottes gelangen (c. 8.).

Aufschluss über die Gründe des Seins und Vergehens der Welt und des Körpers ist nur durch Gotteserkenntnis zu erlangen. Darum ergeht die Aufforderung an den Kaiser, die Gesellschaft der Götzendiener zu meiden und dem wahren Gotte zu dienen; das ist ihm durchaus nicht unmöglich, denn er hat die freie Selbstbestimmung zum Guten oder zum Bösen erhalten (c. 9.).

Darum hindert ihn nichts, den schlechten Lebenswandel aufzugeben, Gott zu suchen und ihm zu dienen von ganzem Herzen. Es folgt eine neue Polemik gegen Idololatrie: wie kann man Gott kaufen oder bewachen? Welch' eiu Widerspruch! Gekauft wird der Gott wie ein Sklave und geehrt wie ein Herr! Er wird angerufen wie ein Reicher, und es wird ihm gegeben wie einem Armen! Wie kann man von ihm Sieg im Kriege erhoffen, da die Feinde nach Ueberwindung des Kaisers den Gott sogar abschälen können? Der Einwand, dass der Herrscher nicht handeln könne, wie er wolle, sondern auf seine Unterthanen Rücksicht nehmen müsse, ist leicht zu entkräften. Denn des Regenten Pflicht ist es, wie zu jedem Guten, so auch zur rechten Gottesverehrung das ihm untergebene Volk zu führen; dies ist ihm aber nur möglich, wenn er selbst ein Vorbild hierfür ist. Dann erst ist eine friedevolle Regierung erreichbar, weil die Gottesfurcht den Kaiser von der Bedrückung seiner Unterthanen abhält, und dieselbe Gottesfurcht dem Herrscher eine Garantie bietet, dass seine Untergebenen sich nicht wider ihn auflehnen. Dieser glückliche Zustand ist leicht herbeizuführen, wenn der Kaiser die Initiative ergreift und für den wahren Gott sich erklärt (c. 10.).

Die Verehrung von Bildern geschieht nicht, wie einige meinen, zur Ehre Gottes, indem sie in dem Abbilde den verborgenen Gott anbeten, sondern sie entehren Gott auf diese Weise, denn deus invisibilis quomodo potest sculpi? (c. 11.)

Manche wollen aber die Idololatrie aus Pietätsrücksichten, weil auch ihre Vorfahren sie gehabt haben, bestehen lassen. Wenn sie nur auch auf anderen Gebieten solche Pietät walten liessen! Dann dürften diejenigen, welchen ihre Väter kein Vermögen hinterliessen oder keine Bildung mitgaben, auch nicht sich bemühen, reich und gelehrter als ihre Eltern zu werden! Dann müssten die Söhne von Blinden und Lahmen stets die Körperfehler ihrer Väter sich zu erhalten suchen! Vielmehr solle der Kaiser dem schlechten Vorbilde, welches ihm sein Vater gegeben, nicht folgen, sondern sich bemühen,

für seine Söhne ein besseres Beispiel zu werden. Dies könne er am besten, wenn er ihnen den Glauben an den wahren Gott, den Schöpfer des Weltalls, übermittele. Wer diesen habe, werde nicht durch die Feuerflut, welche am Ende der Tage eintreten und die Götzendiener mit ihren Bildern verzehren werde, vernichtet werden (c. 12.).

So könne der Kaiser sich und seinen Söhnen ein ewiges unvergängliches Erbe schaffen und seine und ihre Seele dem künftigen Unglück entziehen (c. 13.).

Wie sehr sticht die ganze Art dieser Auseinandersetzung mit ihren scharfen Ausfällen, die alles, was sonst in der apologetischen Litteratur sich findet, an Stärke und Energie weit hinter sich lassen, von dem feinen, diplomatisch geschickten Tone und der rücksichtsvollen Behandlung, die der Kaiser erfährt, in der melitonischen Apologie ab! Kaum ein einziges Mal wird auf das Christentum und seine eigentümlichen Lehren eingegangen; was die Art der Verteidigung der christlichen Religion seitens Melitos so besonders charakterisiert, ihre besonders energisch ausgesprochene Eigenschaft als φιλοσοφία, fehlt in dem syrischen Werk ganz und gar. Besonders ist zu bemerken, dass der Name Christi an keiner Stelle dort zu finden ist, und gerade die Christologie ist bei Melito so fein ausgebildet, dass er sicherlich in seiner Apologie auf sie Bezug genommen haben wird, wie wir dies in einem Falle wenigstens deutlich beweisen können. Nicht einmal, welche Religion denn die Kenntnis des wahren Gottes vermittle, wird gesagt, die Bezeichnung »Christen« findet sich in dem ganzen Werk nicht. Dazu kommt, dass der Verfasser auf kleinasiatische Gottheiten niemals zu sprechen kommt, was doch Melito so sehr nahe liegen musste, dagegen griechische, ägyptische und besonders syrische Götter in Menge anführt.[1]) Für diese hat er offenbar das meiste Interesse, er giebt eigentümliche orientalische Namen derselben an, so dass man, um diese Erscheinung zu erklären, zu der Annahme gedrängt wird, dass er im Orient und zwar in Syrien wohnhaft war. Diese Vermutung wird bestätigt durch die Art, wie er von Mabug in Syria Euphratensis als einer ihm bekannten Stadt spricht: ecce omnes sacerdotes in Mabug sciunt.[2]) In den Orient weist auch die Erwähnung der Windflut, einer nach Curetons Nachweis[3]) orientalischen Ueberlieferung. Die Art und Weise der Polemik gegen die Idololatrie im Anschluss an

[1]) Apol. c. 5.
[2]) Apol. c. 5.
[3]) Cf. die Worte Curetons bei Otto l. c. IX, 476. 477.

die Ausführungen des Deuterojesaias gegen den Bilderdienst geben der Vermutung Spielraum, dass der Verfasser ein Judenchrist war.

An wen ist aber die Apologie gerichtet? Unter dem Antoninus Caesar[1]) der Ueberschrift können an sich folgende Kaiser verstanden werden:

1. T. Aelius Hadrianus Antoninus 138 — 17. März 161.
2. M. Aurelius Antoninus Verus 17. März 161 — 17. März 180.
3. L. Aurelius Antoninus Verus 17. März 161—169.
4. M. Aurelius Commodus Antoninus 17. März 180 — 31. Dec. 192.
5. M. Aurelius Severus Antoninus Caracalla 4. Febr. 211 bis 8. April 217.
6. M. Aurelius Antoninus Elagabalus 16. Mai 218 — März 222.

Davon sind ausgeschlossen sicher Nr. 1 und, aus dem ganzen Ton der Schrift zu schliessen, wonach der angeredete Kaiser ein Anhänger der krassesten Idololatrie gewesen sein muss, ebenso Nr. 2. 3 und wohl auch Nr. 4, so dass nur noch Caracalla und Elagabal übrig bleiben. Dieser Annahme steht durchaus nicht entgegen, dass Söhne des betreffenden Herrschers erwähnt werden, denn so wie diese in c. 12 eingeführt sind, lässt sich recht wohl an noch zu erwartende Nachkommenschaft denken. Die Aufzählung gerade der syrischen Gottheiten, denen Elagabal so sehr ergeben war, ebenso die Erwähnung des Steinkultus, — man denke an den berühmten Stein von Emesa, den dieser Herrscher so sehr verehrte, — deuten auf Elagabal. Auch die Worte: tu vero, animal rationale . . . esto penes te ipsum, et si vestitu muliebri te tegere volunt, recordator te esse virum gehen wohl am besten auf diesen; ferner liegt doch immerhin die Beziehung auf Caracalla nach Spartianus, Vita Caracalli 9,9.[2]) Auf Elagabal passen auch die Worte: et doleas super patrem tuum, qui prave ambulabat,[3]) da Caracalla nicht nur in dynastischem Sinne dessen »Vater« war, sondern auch wirklich für seinen natürlichen Vater ausgegeben und gehalten wurde.[4]) Denkt man an Caracalla, so liegt es nahe, den Satz: quomodo speras fore ut victoriam det tibi in bello[5]) auf dessen Krieg gegen die Parther

[1]) Derselbe wird auch im Text angeredet mit den Worten: haec cum didiceris, Antonine Caesar, et filii quoque tui tecum, Apol. c. 13.

[2]) Scriptores historiae Augustae I, 167; ipse Caracalli nomen accepit a vestimento, quod populo dederat demisso usque ad Talos, quod ante non fuerat.

[3]) Apol. c. 12.

[4]) Vita Macrini c. 9. p. 181. Vita Heliogabali c. 2, p. 196. Dio Cassius 78, 31, 3. Zonaras, Annales XII, 13. ed. Bonn. 565, 19. 20. Vita Cari 9, 2.

[5]) Apol. c. 10.

zu beziehen, aber die Ausdrücke sind doch so allgemein gehalten, dass sie in einer Ermahnungsschrift an jeden Kaiser gerichtet werden konnten. Nach alle dem ist unter dem Adressaten wohl m. E. Elagabal zu verstehen;[1]) da die Schrift dem Kaiser aber jedenfalls noch während seines Aufenthalts in Syrien überreicht sein wird, fällt die Uebergabe wohl nur kurze Zeit nach dem Siege über Macrinus (8. Juni), etwa in die zweite Hälfte des Jahres 218. Nur bei dieser Annahme erklärt es sich, dass die Apologie ausserhalb Syriens gar nicht bekannt geworden ist.

---

## Siebenter Abschnitt.

## Pseudomelitonia.

Es erübrigt noch einige Schriften zu betrachten, die Melitos Namen an der Spitze tragen, deren Unechtheit aber allgemein anerkannt ist.[2]) Dies sind folgende:

1. L'Apocalypse de Méliton, ou Révélation des mystères cénobitiques par Méliton. A St. Léger, erschien vor 1640, in zweiter Auflage 1662. 1665. Der Verfasser, nach Piper ein französischer Protestant, vorher Minorit, namens Pithois, nach Otto der 1652 gestorbene Bischof Jo. Petr. Camus[3]) schrieb diese Satyre gegen die Mönche, die übrigens mit dem Bischof von Sardes absolut nichts zu thun hat; der Titel ist wahrscheinlich lediglich wegen des in dem Namen »Melito« steckenden μέλι gewählt; ob vielleicht dunkle, unbewusste Reminiscenzen an Melito, den Freund der Apocalypse, den Verfasser bei der Wahl der Aufschrift beeinflussten, ist sehr fraglich.

2. Vielleicht hat eine unbestimmte Kunde über die Hinneigung Melitos zu chiliastisch-apokalyptischen Erwartungen diesem im späteren Mittelalter zu der Ehre der Verfasserschaft eines Commentarius in

---

[1]) Für melitonisch wird sie gehalten von Roerdam, 46—48, der sie in das Jahr 138(!) verlegt, Cureton, Welte und in neuester Zeit sogar von Nitzsch, Grundriss der Dogmengeschichte. Berlin 1870, p. 123, nach dem sie aber »mit der von Eusebius citierten schwerlich identisch« ist, und von Ueberweg-Heinze, Grundriss der Geschichte der Philosophie 1886—1888 II, 49. Gegen die Verfasserschaft Melitos ist auch Möller, Lehrbuch der Kirchengeschichte. Freiburg 1889. 1891. I, 180. Unter dem Antoninus Caesar verstehen Jacobi, Deutsche Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christliches Leben. Berlin 1856. No. 14, und Harnack, Texte und Untersuchungen I, 1. 2, 262—264 den Kaiser Caracalla, Otto l. c. IX, 385 Elagabal.

[2]) Ueber sie handeln eingehend Piper l. c. 110—146, Otto l. c. IX, 390. 391 und Harnack, Texte und Untersuchungen I, 1. 2, 270—278.

[3]) Piper l. c. 111. Otto l. c. IX, 390.

Apocalypsin verholfen. Ein solcher hat sich nämlich handschriftlich auf der Universitäts-Bibliothek zu Jena (n. 142) [1]) erhalten, anfangend mit den Worten: incipit liber milothonis super apokalipsin beati ioannis apostoli. Die Arbeit macht durchaus nicht den Anspruch, von dem sardischen Bischofe herzurühren, denn sie nimmt ausgesprochenermassen Bezug auf Augustin, Hieronymus, Beda, Haymo, Albertus, Berengar, Joachim, aus deren Ausführungen sie zusammengestoppelt ist; sie kann also jedenfalls nicht vor dem 13. Jahrhundert kompiliert sein. Die Schlussworte explicit postilla super apokalipsim militonis sind vom Abschreiber beseitigt und an ihre Stelle nachher eine Seite später: explicit liber milotonis per manus procopii gesetzt worden. Wahrscheinlich verdanken Auf- und Unterschrift der Rufinkenntnis dieses Procopius ihre Entstehung. Diese Vermutung wird noch annehmbarer gemacht durch den Umstand, dass die Schrift nach Ottos Bemerkung 1512 zu Paris mit dem blossen Titel: Explanatio in Apocalypsim ex commentt. Augustini, Hieronymi, Bedae, Haymonis, Elinandi, Alberti, Gilberti, Joachimi et Berengarii ohne jede Bezugnahme auf Melito gedruckt ist.[2])

3. Eine Recension der »virtutes Johannis«, die passio S. Joannis evangelistae, wird in zahlreichen Handschriften[3]) einem Mellitus episcopus Laudociae zugeschrieben, und wiederholt auch durch einen Brief desselben eingeleitet. Derselbe lautet:[4]) Mellitus, servus Christi, episcopus Laudociae, universis episcopis et ecclesiis catholicorum in domino aeternam salutem. Volo sollicitam esse fraternitatem vestram de Leucio quodam, qui scripsit apostolorum actus, Joannis evangelistae et sancti Andreae vel Thomae apostoli, qui de virtutibus quidem, quas per eos dominus fecit, plurima verba dixit, de doctrina vero multa mentitus est. Dixit enim docuisse eos duo principia, quod exsecratur ecclesia Christi, cum et ipse sanctus Joannes apostolus in capite evangelii sui unum testetur principium, in quo semper fuerit verbum, a quo universa creata sunt visibilia et invisibilia. Leucius autem dicit eos docuisse duo principia boni et mali, et bona a bono, mala vero a malo principe

[1]) Piper l. c. 110 f.

[2]) Otto l. c. IX, 390. Cf. Harnack l. c. 274. 275.

[3]) Cf. Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden. Braunschweig 1883—1890. I, 124 ff.

[4]) Drucke zuerst bei F. M. Florentini, Vetustius occid. eccl. Martyrologium. Luccae 1668. p. 130 f. (Lipsius l. c. I, 139.); danach unter anderen bei Fabricius, Codex apocryphus Novi testamenti, ed. sec. emend. Hamburgi 1743. III, 604 ff. und Zahn, Acta Joannis unter Benutzung von C. v. Tischendorfs Nachlass bearbeitet. Erlangen 1880. pag. 216. 217.

substitisse, cum constet malum nihil esse substantiale. Haec Leucii causa memoraverim, qui mendacio plenus apostolos domini asserit docuisse, duo principia hominis exstitisse facturae et animam a bono deo conditam, carnem a malo, et necessitate carnis animam involvi peccatis. Quod si ita esset, qui non peccat, omnino non viveret. Sic qui non manducat, aut non bibit, aut non digerit, aut non dormit, sine dubio vivere non potest. Denique clausum carcere, tentum in vinculis, deportatum exilio absque criminibus vivere posse cognoscimus, cum absque cibo et potu et digestione et somno penitus non posse vivere comprobemus. Sed nos ista reticentes ad b. Joannis evangelistae gesta flectamus articulum, et ad dominum de hac luce qualiter migraverit, explicemus. Hiernach ist die passio S. Joannis evangelistae eine im katholisch-kirchlichen Interesse entstandene Ueberarbeitung der häretischen Akten des Leucius mit Ausmerzung (ista reticentes) der im ursprünglichen Original in ihnen vorgetragenen anstössigen Lehren von den zwei Prinzipien und der zwingenden auf der Eigentümlichkeit der menschlichen Natur beruhenden Notwendigkeit zum Sündigen. Diese Redaction muss zu einer Zeit entstanden sein, in welcher man es für nötig hielt, die Anziehungskraft, welche die häretisch-apokryphen Apostellegenden auf katholische Leser ausübten, zu brechen; dies Ziel wurde in der Regel erreicht durch eine Purificierung des Originals: bedenkliche Lehräusserungen wurden beseitigt, das Element, welches dem Zeitalter am interessantesten war, die Wunder, blieb stehen.[1]) Wann aber ist dies geschehen? Die Sammlung der passiones apostolorum, von welcher vorliegende passio nur ein Teil ist, lässt sich nach Lipsius nicht höher hinauf als bis in die erste Hälfte des 6. Jahrhunderts verfolgen.[2]) Dem Redaktor der passio kam es darauf an, seine Arbeit auf einen möglichst alten Schriftsteller zurückzuführen, wenn möglich dem angeblichen »Apostelschüler« Leucius einen anderen Vertrauten der Apostel entgegenzustellen. Aus Rufin kannte er ungefähr den Brief des Polykrates von Ephesus, in welchem neben dem Apostel Johannes noch einige andere asiatische Theologen erwähnt waren, die in engere Beziehung zu dem Apostel zu setzen nahe lag: Polykarp galt schon als dessen Schüler, da lag es nahe, auch die übrigen dort erwähnten Männer als solche anzusehen. Als besonders unbekannt und daher mit dem Nimbus des Altertümlichen und Geheimnisvollen umkleidet, griff der Redaktor Melito heraus, — denn dass dieser

---

[1]) Lipsius l. c. I, 6 ff.
[2]) Lipsius l. c. I, 631.

unter dem Mellitus, oder wie andere Handschriften lesen, Miletus Melitus, Mileto, zu verstehen sei, ist allgemein anerkannt,[1]) — wobei ihm aber noch das eigentümliche Missgeschick passirte, dass er infolge eines Versehens, indem er das zu Sagaris gehörige Laodicea mit Melito in Verbindung brachte, diesen zum Bischof von Laodicea machte.[2])

4, Verbessert ist dieser Fehler in einem anderen Melito zugeschriebenen Briefe[3]) an die Bischöfe von Laodicea, welcher einer Recension des liber de transitu Mariae,[4]) das gleichfalls von Melito herrühren soll, in einigen Codices vorgesetzt ist. Die Angaben schwanken hier in den Handschriften: die lateinische Recension A bei Tischendorf nennt als Autor Joseph von Arimathia,[5]) die griechische Ueberlieferung bald den Johannes, bald den Jakobus[6]) oder endlich den Erzbischof Johannes von Thessalonich (c. 680).[7]) Zwischen der Vorrede zu der Recension des letzteren und dem Brief des Pseudomelito besteht nach Bonnet bei Lipsius[8]) eine interessante Berührung: beide wollen die wahren Thatsachen durch Beseitigung des von den Häretikern darübergesäten Unkrauts herausstellen. Auf Grund dieser Erscheinung vermutet Lipsius eine Concipierung des Briefes nach jener Vorrede des Johannes von Thessalonich und auf ihrer Basis, er kann also nicht älter sein, als das 8. Jahrhundert.[9])

---

[1]) Lipsius l. c. I, 109. Harnack l. c. I, 1. 2, 273.

[2]) Eine Untersuchung der passio Joannis selbst und ihres Verhältnisses zu den Prochorusakten gehört nicht hierher; einiges hierüber bietet Piper l. c. 116—145, sorgfältigere und eingehendere Details Zahn l. c. XVII ss. LXXXVIII ss. XCIII, XCIV, CIX, CXII ss. CLXVI ss. und besonders Lipsius, l. c. I, 117—178. 348—542.

[3]) Gedruckt in der Max. Bibl. vett. PP. II, 2, 212 f., bei Tischendorf, Apocalypses apocryphae Mosis, Esdrae, Pauli, Johannis, item Mariae dormitio. Lipsiae 1866, p. 126 Note * und Zahn l. c. 217. 218.

[4]) Ueber dieses cf. Piper l. c. 116—145 und M. Bonnet, Bemerkungen über die ältesten Schriften von der Himmelfahrt Mariae, Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1880. XXIII. Heft II, 222—247. bes. 243 ff; eine nähere Untersuchung hierüber liegt nicht im Plane dieser Schrift.

[5]) Tischendorf l. c. 122: ego sum Joseph, qui corpus domini in meo sepulcro posui et ipsum resurgentem vidi, et templum eius sacratissimum beatam Mariam semper virginem ante ascensionem et post ascensionem domini semper custodivi, et in pagina et in pectore meo quae praecesserunt de ore dei, et quomodo supradicta gesta sunt dei crisi. Et notum feci omnibus Judaeis et gentibus ea quae oculis vidi et auribus audivi, et usque dum vixero praedicare non desistam; cf. ebenso dort unten die Note.

[6]) Tischendorf l. c. 95 unten.

[7]) Tischendorf l. c. 95, Note. Par. 897: τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν ἰωάννου ἀρχιεπισκόπου θεσσαλονίκης λόγος πάνυ ὠφέλιμος εἰς τὴν κοίμησιν τῆς ὑπεραγίας δεσποίνης ἡμῶν θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου μαρίας. proleg. XXXVIII s., wo auch der Anfang dieser Recension sich findet. Cf. Lipsius l. c. I, 108.

[8]) Lipsius l. c. I, 109.

[9]) Lipsius l. c. I, 109.

Dass er jünger ist, als der Brief vor der passio Joannis, wird durch sein Verhältnis zu diesem bewiesen; ich teile ihn zu dem Zwecke hier mit: Melito, servus Christi, episcopus ecclesiae Sardensis venerabilibus in domino fratribus, Laodiceae constitutis in pace, salutem. Saepe scripsisse me memini de quodam Leucio, qui nobiscum cum apostolis conversatus alieno sensu et animo temerario discedens a via iustitiae plurima de apostolorum actibus in libris suis inseruit, et de virtutibus quidem eorum multa et varia [vera] dixit: de doctrina vero eorum plurima mentitus est, asserens eos aliter docuisse et stabiliens quasi ex eorum verbis sua nefanda argumenta. Nec solum sibi sufficere arbitratus est, verum etiam transitum beatae semper virginis Mariae genitricis dei ita impio depravavit stylo, ut in ecclesia dei non solum legere, sed etiam nefas sit audire. Nos ergo vobis petentibus, quae ab apostolo Joanne audivimus, haec simpliciter scribentes, vestrae fraternitati dereximus, credentes non aliena dogmata ab haereticis pullulantia, sed patrem in filio, filium in patre, deitatis et indivisae substantiae trina manente persona, neque duas hominis naturas conditas, bonam scilicet et malam, sed unam naturam bonam, a deo bono conditam, quae dolo serpentis est vitiata per culpam, et Christi est reparata per gratiam. Was in dem Briefe vor der passio nur erst durchschimmerte, der unmittelbarste Zusammenhang seines angeblichen Verfassers mit den Aposteln durch Abhängigkeit von ihnen als Lehrern, das ist in der Vorrede des transitus deutlich ausgesprochen (qui nobiscum cum apostolis conversatus; quae ab apostolo Joanne audivimus). Auch wiederholen sich dieselben Ausdrücke in beiden Texten oft längere Stellen hindurch wörtlich, so z. B. passio: quaedam de virtutibus quidem, quas per eos dominus fecit, vera dixit, de doctrina vero multa mentitus est; und transitus: et de virtutibus quidem eorum multa et varia [vera] dixit, de doctrina vero eorum plurima mentitus est. Direkt scheinen auf die Vorrede der passio zurückzuweisen die Worte: saepe scripsisse me memini de quodam Leucio; dieses saepe ist aber geschehen in dem Melitobrief der passio. Jetzt ist es auch klar, wie Melito zu der Ehre kommen konnte, den transitus geschrieben zu haben. Der Redaktor desselben kannte die Einleitung der passio; aus ihr erfuhr er, dass »Mellitus« sich mit der Ueberarbeitung von Apostelakten beschäftigt habe, daraufhin machte er ihn, schwerlich noch von einer anderweitigen Tradition unterstützt, auch zum Verfasser des transitus, indem er unter starker Benutzung des älteren Briefes und wahrscheinlich zugleich auf Grund der Vor-

rede des Johannes von Thessalonich das Schreiben kompilierte und es dem Text des transitus vorsetzte. Aus Rufin oder Hieronymus wusste er aber, dass Melito Bischof von Sardes gewesen sei, hiernach verbesserte er die Worte: episcopus Laudociae der Vorlage; ganz das Laudociae herauszubringen, schien ihm aber nicht angebracht zu sein, darum zog er diesen Ausdruck unter gewaltsamer Verrenkung des Sinnes zu universis episcopis und liess nun seinen Melito an dessen fratribus Laodiceae constitutis in pace schreiben.[1]) »Für die mittelalterlich-abendländische Kirche galt nun Melito (Mellitus) als der heilige Mann, der gewürdigt worden, das Lebensende der Mutter des Herrn und seines Lieblingsjüngers zu beschreiben.«[2]) Nach Bellarmin und Halloix gehört er zu den Heiligen der Kirche.[3])

[1]) So auch Harnack l. c. I, 1. 2, 273 f. Lipsius l. c. I, 109. Ueber die Frage, ob Melito ursprünglich als Verfasser der Sammlung »de virtutibus apostolorum« gegolten habe, s. Lipsius l. c. I, 121 f.

[2]) Harnack l. c. I, 1. 2, 274.

[3]) Harnack l. c. I, 1. 2, 278; über »Melito von Sardinien (Sulci)« s. ebendort 276 f.



## II. Kapitel.

### Melito und das Christentum altertümlicher Form.

Erster Abschnitt.

Zeit und Lebensverhältnisse Melitos.

Die Zeit, in der Melito gelebt hat, lässt sich durch Combinationen und Schlüsse aus dem Berichte des Eusebius mit ziemlicher Genauigkeit bestimmen. Sein erstes weiteres Bekanntwerden fällt etwa in das Jahr 140,[1]) genauer in die Zeit des dritten Konsulats des Antoninus Pius; seitdem stieg sein Ansehen immer mehr, bis er im Jahre 166/7,[2]) als in Rom Soter den Bischofsstuhl bestieg, auf der Höhe seines Ruhmes stand. Nicht lange darauf, kurz nach 171, scheint er gestorben zu sein;[3]) 194/5 weilte er nicht mehr unter den Lebenden.[4])

Ueber seine äusseren Verhältnisse ist uns nur sehr wenig bekannt. Nach den Bemerkungen des Eusebius,[5]) welche durch die Notiz des Polykrates von Ephesus nicht widerlegt werden, war er Bischof von Sardes. Wiederholt ist er in seinem Leben mit Gegnern in Streit geraten, so mit Marcion und seinem Anhange,[6]) vielleicht auch mit anderen Gnostikern, auch die Anhänger der neuen Prophetie des Montanus hat er wahrscheinlich bekämpft (siehe unten Kapitel II, 5), und mit dem berühmten Clemens von Alexandrien hat er in einer praktisch kirchlichen Frage die Waffen gekreuzt.[7]) Als in seiner Nähe ein Streit über die Feier des Passahfestes entbrannte, da hielt er sich für verpflichtet, einzugreifen und die alten Traditionen der kleinasiatischen Kirchen zu schützen.[8]) Kurz vor seinem Tode ist er noch einmal in wirksamster Weise an die Oeffentlich-

[1]) Eusebius, hist. eccl. IV, 13, 8. cf. IV, 13, 1. Cf. oben p. 16. 17.
[2]) Eusebius, hist. eccl. IV, 21. cf. IV, 19. Cf. oben p. 17.
[3]) Cf. oben p. 26. 27.
[4]) Nach Polykrates von Ephesus bei Eusebius, hist. eccl. V, 24, 5. Cf. oben p. 11.
[5]) Eusebius, hist. eccl. IV, 13, 8. IV, 26, 1. Cf. oben p. 16. 18.
[6]) Anastasius Sinaita Ὁδηγός c. 13. p. 260. Cf. oben p. 33. 53. 54.
[7]) Eusebius, hist. eccl. IV, 26, 4. VI, 13, 9. Cf. oben p. 11.
[8]) Eusebius, hist. eccl. IV, 26, 3. Cf. oben p. 16. 20. 21.

keit getreten: als in Kleinasien neue Verfolgungen der christlichen Gemeinden ausbrachen, da überreichte er dem Kaiser Marcus Aurelius seine Schutzschrift,[1]) die ihm nicht lange nach seinem Tode noch den Beinamen des Philosophen einbringen sollte.[2])

Dies ist alles, was wir von äusseren Ereignissen aus seinem Leben erfahren; bleibt er uns hier dunkel, so liegt leider immer noch auf seinen theologischen Anschauungen und seiner dogmengeschichtlichen Stellung und Bedeutung ein Zwielicht, das nur hin und wieder durch einen plötzlichen Lichtstrahl spärlich erhellt wird. Werfen wir einmal einen Blick auf sein Leben und die Zeit, in der er wirkte, so müssen wir gestehen, dass kaum jemals ein Mann so viele Veränderungen erlebt haben kann. Er war ein Kind des zweiten Jahrhunderts, das für die Kirchen- und Dogmengeschichte das wichtigste gewesen ist; geboren um die Wende oder am Anfang des Jahrhunderts, wird er in seiner Jugend noch ganz in den Anschauungen des alten Christentums gestanden haben; nicht lange vorher hatten die Apostel gewirkt, ja der letzte von ihnen war vielleicht noch am Leben, als Melito geboren wurde. Noch machte sich ein jugendkräftiger Enthusiasmus in der Kirche geltend, der in den Formen charismatischer Begabung, in Worten geistgewirkter Verkündigung und Prophetie, hervortrat. Natürlich mussten die Eindrücke, die Melito damals empfing, vorausgesezt dass er schon Christ geworden war,[3]) — dass er nicht als solcher geboren ist, scheint aus den Anklängen an hellenisch-heidnische Bildung in seiner Schrift περὶ λουτροῦ sich zu ergeben, welche deutlich Bekanntschaft mit griechischen Dichtern verraten und z. T. noch ganz in vorchristlichen Anschauungen sich bewegen, man denke nur an Ausdrücke wie ἡ τῶν ὄμβρων μήτηρ πολυανθὴς ἶρις, διανύσας τὸν τῆς ἡμέρας δρόμον πυρίνοις ἱππεύμασι, ἥλιος ἐγέννησεν ἡμέραν,[4]) — haften bleiben und in seinem späteren Leben sich

[1]) Eusebius, hist. eccl. IV, 26, 5—11. Cf. oben p. 18. 19. 26.

[2]) In der unechten syrischen Apologie; cf. oben p. 69.

[3]) Dass er zu einer Zeit, als das Christentum noch auf einer einfacheren Stufe der Entwickelung sich befand, zu ihm übertrat, lässt sich nicht ohne Grund aus seinen z. T. archaistischen Anschauungen besonders inbezug auf die Lebensführung erschliessen; hätte er später, als die Christen selbst schon jene altertümlichen Elemente abgestreift hatten, jenen Schritt gethan, so würde die Wiederaufnahme derselben durch Melito vollends unerklärbar sein.

[4]) Wegen dieser, noch nicht ganz abgestossenen heidnischen Vorstellungen liegt es nahe, das Werk περὶ λουτροῦ in das Anfangsstadium seines Christenstandes zu versetzen, da in keiner seiner späteren Schriften in dem Masse, wie hier der Fall ist, Reminiscenzen an heidniche Bildung vorliegen. Auch die ganze Art der Beweisführung, der Vergleich Christi mit der Sonne, leitet auf diese Vermutung hin. Gegen sie spricht auch nicht der Umstand, dass er in dieser Schrift wahrscheinlich gegen die marcionitische Geringschätzung der Taufe polemisiert hat.

weiter zeigen: es war die erste Grundlage der religiösen Bildung, die er damals erhielt. Er sah allmählich die Zeiten sich verändern. Die Reinheit der Kirche wurde durch nacheinander auftauchende Häresien befleckt; da warf er sich mutig in den Kampf gegen sie und verteidigte den altüberlieferten Glauben. Wohl erkannte er, dass man, um den Häretikern wirksam entgegenzutreten, jede Art von Produktion als normativ geltender Lehrschriften inhibieren müsse und eines fest geschlossenen Kanons bedürfe, und er ist vielleicht — ganz fest steht dies Resultat allerdings nicht, — der erste gewesen, der einen solchen geschaffen hat. Er überzeugte sich, dass man durch die enthusiastische Form der Prophetie, wenigstens nicht in erster Linie durch sie, nicht mehr die kirchlichen Schäden heilen könne, und er wandte sich deshalb der wissenschaftlichen litterarischen Beschäftigung mit der Theologie im Grossen zu und wurde so, man darf es getrost aussprechen, der erste wissenschaftlich gebildete Theologe in der christlichen Kirche, noch bevor Jrenäus sein grosses Werk schrieb.

Ich habe hier versucht, das, was uns über Melito berichtet wird, und was häufig einander zu widersprechen scheint, zu verstehen durch Annahme verschiedener Stufen seines Entwickelungsganges, aber hier wird die Zuweisung der einen oder der anderen Notiz an diese oder an jene Epoche und die Construction des Ganzen leicht willkürlich; und auch dann bleiben noch viele Unklarheiten zurück. Ein genaues Bild von Melito, seinem Leben, seiner kirchlichen Thätigkeit und Theologie und seiner historischen Stellung zu geben, ist mit den uns zu Gebote stehenden Mitteln unmöglich, nur die Umrisse lassen sich zeichnen. Melito ist unter den kirchlichen Personen des 2. Jahrhunderts wohl die ehrwürdigste und anziehendste; gewaltig steht seine Gestalt da in den Hallen der Geschichte der christlichen Kirche, aber sie ist mit Dunkelheit umgeben und nur bisweilen vermögen wir soeben noch an einzelnen Stellen ihre Grösse zu erkennen, eine nähere Betrachtung ist uns verwehrt.

---

## Zweiter Abschnitt.

## Die Askese Melitos.

Eine besonders charakteristische Eigentümlichkeit Melitos, die allerdings nicht nur seiner frühesten Periode, sondern dem gesamten Leben angehört, aber doch mehr zu einer Zeit passt, welche in naher Erwartung des Weltendes und der Parusie Christi den vollsten

Ernst mit strenger christlicher Lebensführung machte, ist seine Askese. Wir wissen allerdings nur, dass sie sich auf das geschlechtliche Leben erstreckte,[1]) aber wenn wir einen Blick werfen auf die Anschauungen dieses und der folgenden Jahrhunderte, denen Virginität als das höchste Ideal nnd das erhabenste aller asketischen Tugendmittel galt, so werden wir wohl mit Sicherheit annehmen dürfen, dass Melito Asket im allgemeinen Sinne des Wortes war, und dass die Eunuchie nur als das wichtigste Stück seiner Enthaltsamkeit hervorgehoben ist. Dass das εὐνοῦχος im Briefe des Polykrates von Ephesus nicht einen Verschnittenen, sondern einen Ehelosen bedeutet, lässt sich durch Stellen bei anderen Schriftstellern des 2. Jahrhunderts, bei denen dasselbe Wort vorkommt, beweisen.[2]) Andererseits ist aber auch ganz bestimmt zu betonen, dass die Ehelosigkeit Melitos nicht etwa eine zufällige, sondern eine prinzipielle, absichtlich gewählte war; wäre das erstere der Fall gewesen, so hätte Polykrates sicherlich nicht zu Μελίτωνα so nachdrücklich und emphatisch τὸν εὐνοῦχον hinzugefügt; Rufin bietet die richtige Anschauung, wenn er als Grund der Eunuchie propter regnum dei angiebt. Fälle solcher freiwillig im Interesse einer höheren Sittlichkeit gewählten Enthaltsamkeit hinsichtlich des ehelichen Lebens sind uns auch sonst im 2. Jahrhundert bezeugt,[3]) ohne dass wir gerade die Namen der betreffenden Personen kennen; nur der Bischof Pinytos von Knossos muss in diesem Punkte eine ähnliche Stellung eingenommen haben wie Melito.[4]) Die Ansicht aber, dass bis zum Lebensende bewahrte Virginität einen eigentümlichen hohen sittlichen Wert habe, findet

---

[1]) Bekannt ist dies allein aus Polykrates von Ephesus bei Eusebius, hist. eccl. V, 24, 5: Μελίτωνα τὸν εὐνοῦχον.

[2]) Cf. bei Athenagoras, Supplicatio c. 33. ed. Otto p. 172 die Nebeneinanderstellung von παρθενία und εὐνουχία, εἰ δὲ τὸ ἐν παρθενίᾳ καὶ ἐν εὐνουχίᾳ μεῖναι μᾶλλον παρίστησι τῷ θεῷ. Ebenso Tertullian, de cultu feminarum II, 9: multi ita faciunt et se spadonatui obsignant, verglichen mit anderen Stellen, wo er von der virginitas redet.

[3]) Justinus Apol. I. c. 15. ed.: Otto p. 48: καὶ πολλοί τινες καὶ πολλαὶ ἑξηκοντοῦται καὶ ἑβδομηκοντοῦται, οἳ ἐκ παίδων ἐμαθητεύθησαν τῷ Χριστῷ, ἄφθοροι διαμένουσι· καὶ εὔχομαι κατὰ πᾶν γένος ἀνθρώπων τοιούτους δεῖξαι. Athenagoras, Supplicatio c. 33. ed. Otto p. 172: εὕροις δ' ἂν πολλοὺς τῶν παρ' ἡμῖν, καὶ γυναῖκας, καταγηράσκοντας ἀγάμους ἐλπίδι τοῦ μᾶλλον συνέσεσθαι τῷ θεῷ. Tertullian, de cultu feminarum II, 9; cf. oben not. 2. ad uxorem I, 6: quot enim sunt qui statim a lavacro carnem suam obsignant? Apologet. c. 9: quidam multo securiores totam vim huius erroris virgine continentia depellunt, senes pueri. Minucius Felix, Octavius c. 31, 5. ed. Halm 1867. p. 45, 8—10: casto sermone, corpore castiore plerique inviolati corporis virginitate perpetua fruuntur potius quam gloriantur.

[4]) Eusebius, hist. eccl. IV, 23, 7. 8. Dionysius von Korinth ermahnte ihn, μὴ βαρὺ φορτίον ἐπάναγκες τὸ περὶ ἁγνείας τοῖς ἀδελφοῖς ἐπιτιθέναι, τῆς δὲ τῶν πολλῶν καταστοχάζεσθαι ἀσθενείας.

sich oft von den Apologeten, Tertullian und anderen ausgesprochen.[1]) Auf derselben Linie der sittlichen Beurteilung liegen auch die Anschauungen über die Verwerflichkeit der zweiten Ehe.[2]) Zwar geht die Hochschätzung der steten Jungfräulichkeit von einer verkehrten religiösen und ethischen Grundlage aus, aber jedenfalls ist die Eunuchie, wie wir sie bei Melito finden, ein charakteristisches Merkmal der ernsten Auffassung von der Würde des Christenstandes und ein Beweis der Energie des sittlich-christlichen Lebens. Da dieses besonders kräftig in den Anfangszeiten der Kirche sich geltend machte, so ist allerdings die Askese Melitos wohl als ein Rest des Christentums der Vergangenheit aufzufassen, wenn er nicht vielleicht, was auch nicht gerade unmöglich ist, die Vorliebe für dieselbe aus seinem heidnischen Vorleben mit herübergenommen hat.

---

## Dritter Abschnitt.
## Melito und der Chiliasmus.

Noch an einem anderen Punkte verrät Melito Anschauungen, die gerade in den ältesten Zeiten des Christentums besonders kräftig waren, später aber, nachdem es zum Betriebe einer wissenschaftlichen Theologie gekommen war, eben weil sie nur mehr oder weniger lebhafte und bestimmt ausgeprägte Erwartungen waren, vor der Wissenschaft sich nicht halten konnten, in das Dunkel zurückwichen und nach und nach verschwanden. Der sogenannte Chiliasmus, denn um ihn handelt es sich hier, d. h. die feste Ueberzeugung von dem in Kürze eintretenden Wiederkommen Christi, der Gründung eines Herrlichkeitsreiches auf Erden unter der Verwaltung der Heiligen und dem Gerichte des Herrn über die ganze Erde, war zwar in den Hauptzügen eine jüdische Erbschaft, die man besonders mit Benutzung der jüdischen Apokalypsen sich aneignete,[3]) aber man

---

[1]) Schon Hermas ruft aus: τήρει οὖν τὴν ἁγνείαν καὶ τὴν σεμνότητα καὶ ζήσῃ τῷ θεῷ. Mand. IV, 4, 3. p. 84. Cf. Justinus, Apol. I. c. 15. ed. Otto p. 46—48; ebenso das Urteil des Athenagoras, Supplicatio c. 33. ed. Otto p. 172. εἰ δὲ τὸ ἐν παρθενίᾳ καὶ ἐν εὐνουχίᾳ μεῖναι μᾶλλον παρίστησι τῷ θεῷ, τὸ δὲ μέχρις ἐννοίας καὶ ἐπιθυμίας ἐλθεῖν ἀπάγει, ὧν τὰς ἐννοίας φεύγομεν, πολὺ πρότερον τὰ ἔργα παραιτούμεθα.

[2]) Hermas. Mand. IV, 4, 2. ed. Lips. p. 84. Athenagoras, Supplicatio c. 33, 9: ὁ γὰρ δεύτερος εὐπρεπής ἐστι μοιχεία. Tertullian de pudicitia c. 10.

[3]) Cf. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte I, 139, not. 1. Ebenso urteilt in Bezug auf Papias, was aber für den Chiliasmus überhaupt gilt, Hilgenfeld, Papias von Hierapolis, in der Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1875. II, 260 ff. Cf. noch Patrum apostolicorum opera I, 2, 88 f. Auch vergleiche man Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi [2] 1886. II, 440—466, besonders 453 ff., mit den chiliastischen Anschauungen des Papias, Irenäus und später des Lactantius.

modificierte sie in christlichem Sinne und verstärkte sie durch Herrensprüche eschatologischen Inhalts, und auf diese Weise wurden die chiliastischen Anschauungen eine Macht, die zum guten Teile dazu beitrugen, für die christliche Religion Propaganda zu machen und dem Christentum der Anfangszeit den nach oben strebenden Zug und das Gepräge des weltentsagenden Enthusiasmus aufzudrücken, der es die Welt überwinden liess. Bei fast sämtlichen Schriftstellern des 2. Jahrhunderts finden wir chiliastische Anschauungen, und zwar nicht etwa als nebensächliches Beiwerk, als Unterströmung ihrer »Theologie«, sondern mitten in ihren religiösen Grundüberzeugungen stehend; so bei Barnabas,[1] Hermas, in der Clemenshomilie und der Διδαχὴ τῶν ἀποστόλων,[2] ebenso bei Justinus.[3] In hervorragendem Masse scheint Kleinasien der Sitz chiliastischer Erwartungen gewesen zu sein: Papias von Hierapolis muss sich, wie wir aus den Resten seiner Schriftstellerei noch erkennen können,[4] vielfach hiermit beschäftigt und, aus dem bei Irenäus erhaltenen Fragment zu schliessen,[5] die Herrlichkeit des Reiches der Heiligen in besonders sinnlicher Weise ausgemalt haben; Irenäus, der Kirchenlehrer kleinasiatischer Abkunft und Theologie, hat ihnen einen grossen Teil des fünften Buches seines Ἔλεγχος gewidmet.[6] Da wäre es schon an sich im höchsten Grade wunderbar, wenn nicht auch der dem Ire-

---

1) Barnabas c. 4. 15.

2) Διδαχή c. 10 ἐλθέτω χάρις καὶ παρελθέτω ὁ κόσμος οὗτος. ὡσαννὰ τῷ υἱῷ Δαβίδ. εἴ τις ἅγιός ἐστιν, ἐρχέσθω. εἴ τις οὐκ ἔστι, μετανοείτω. μαραναθά. ἀμήν. Zu beachten für die Beurteilung der Verbreitung chiliastischer Anschauungcn ist der Umstand, dass diese Worte, welche die Parusie Christi ersehnen, in einem Gemeindegebet sich finden. Cf. besonders Διδαχή c. 16.

3) Justinus Dialogus cum Tryphone c. 32. 51. 80. 81. 110. 113. 139.

4) Cf. das Fragment, welches Pitra, Analecta sacra II, 157. 158. 159 aus einem armenischen Codex veröffentlicht hat: hi itaque venientes, praedicabunt futuram Christi e coelis apparitionem, facientque signa et prodigia, ut vel sic inflectant atque convertant homines ad poenitentiam, ob cumulatam illorum improbitatem et impietatem. Ait enim Joannes: „Dabo duobus testibus meis, et prophetabunt dies mille ducentos sexaginta, amicti saccis.“ Haec est dimidium istud Hebdomadae de qua Daniel locutus est. „Isti sunt duae olivae et duo candelabra, quae in conspectu Dei terrae stant. Et si quis voluerit eis nocere, ignis exiet de ore eorum, et devorabit inimicos eorum. Et si quis voluerit eos laedere, sic oportet eum occidi. Hi habent potestatem claudendi coelum, ne pluat diebus prophetiae ipsorum. Et potestatem habent vertendi aquas in sanguinem et percutiendi terram omni plaga, quotiescumque voluerint.“ Ubi autem cursum suum impleverint dederintque testimonium, quidnam dicit propheta? „Bestia quae ascendit de abysso faciet adversus eos bellum et vincet illos et occidet illos“. Quod nimirum voluerunt dare gloriam Christo.

5) Bei Irenaeus, Adv. haereses V, 33, 3. p. 809; auch in Patrum apostolicorum opera I, 2, 87—89.

6) Cf. dazu die Analyse bei Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte I, 528, not. 1.

näus in vielen Stücken so verwandte Melito den Chiliasmus vertreten hätte. Und in der That wird diese Vermutung bestätigt durch die Worte des Polykrates von Ephesus:[1]) ὃς κεῖται ἐν Σάρδεσιν περιμένων τὴν ἀπὸ τῶν οὐρανῶν ἐπισκοπὴν, ἐν ᾗ ἐκ νεκρῶν ἀναστήσεται. Bei dem Gewicht, das offenbar allen einzelnen Teilen dieses Textes zukommt, sind wir berechtigt, auch die obigen Ausdrücke zu pressen und daraus zu schliessen, dass Melito in hervorragendem Grade, wie nach seinem Tode, so auch im Leben die ἐπισκοπὴ ἀπὸ τῶν οὐρανῶν erwartet habe. Diese ἐπισκοπή kann hier aber nichts anderes bedeuten, als die Wiederkunft Christi auf die Erde zur Abhaltung des Weltgerichts und zur Vergeltung der einzelnen Handlungen der Menschen. Eben hierauf deutet auch der Titel der Schrift Melitos περὶ τῆς ἀποκαλύψεως Ἰωάννου,[2]) denn gerade dieses biblische Buch enthält dem späteren Chiliasmus nahe verwandte Anschauungen, und es ist sehr wahrscheinlich, dass Melito in eschatologisch-chiliastischem Interesse mit der Apokalypse sich beschäftigt und in ihr eine Bestätigung seiner Enderwartungen gefunden hat. Von diesen Anschauungen aus fällt auch ein Licht auf seine asketischen Grundsätze: für einen Mann, der, wie Melito, die Parusie Christi so nahe bevorstehend sich dachte, ergab es sich eigentlich von selbst, die Bande, die an das Weltleben und die irdischen Verhältnisse ketteten, möglichst von sich abzustreifen und frei und ungefesselt durch andere Interessen dem Kommen seines Herrn entgegenzuharren. Bestätigt wird Melitos Chiliasmus endlich durch die Worte des in diesen Dingen wohl unterrichteten[3]) Gennadius: in divinis repromissionibus nihil terrenum vel transitorum expectamus sicut Melitiani. Denn zu dem festen Bestande des Chiliasmus gehörte in erster Linie die Ueberzeugung von dem Eintritte des Herrlichkeitsreiches auf Erden, ja sie bildet geradezu den Nerv der ganzen Anschauung; dass aber bei einer Schilderung dieses Reiches und der in ihm vorhandenen Zustände leicht etwas von dem terrenum vel transitorium einfliessen konnte, ist natürlich. Wenn aber noch zu den Zeiten des Gennadius[4]) eine ganze chiliastisch interessierte Partei nach Melitos Namen sich nennen konnte, so muss Melito einer der Hauptvertreter des Chiliasmus gewesen sein und durch Wort und Schrift eifrig für diese Ansicht Propaganda gemacht haben.

---

1) Eusebius, hist. eccl. V, 24, 5.

2) Cf. oben p. 26 not. 2.

3) Cf. oben p. 28. 29.

4) Gennadius, de dogm. eccl. c. 55.

## Vierter Abschnitt.

### Melito und die Prophetie.

Auch von einer anderen Seite her zeigt sich Melito als ein Vertreter des altertümlichen Christentums: er war ein Prophet.

So lange die christlichen Gemeinden noch keinen festgeschlossenen Schriftenkanon hatten, und so lange noch der urchristliche Enthusiasmus in ihnen flammte, besassen sie mit charismatischer Begabung ausgerüstete Personen in ihren Aposteln, Propheten und Lehrern, deren Aussprüche als normativ galten und deren auch schriftlich abgefasste Aeusserungen zur Belehrung und Erbauung der Gemeindeglieder gelesen wurden.[1]) Der Beruf der Apostel ist die christliche Missionsthätigkeit, sie ziehen umher ohne Besitz, allenthalben das Evangelium von Christo verkündend. Von ihnen unterscheiden sich die Propheten einmal durch ihr besonderes Charisma des λαλεῖν ἐν πνεύματι[2]) und dann durch ihre Sesshaftigkeit: sie wandern nicht missionierend umher, sondern können sich in den Einzelgemeinden niederlassen, wo sie die Glieder derselben belehren[3]) und vor allem bei der Feier der Eucharistie als Leiter thätig sind.[4]) Sie sind zwar zur Besitzlosigkeit verpflichtet,[5]) erhalten aber die Erstlinge von allen Dingen von der Gemeinde,[6]) die überhaupt für ihren angemessenen Unterhalt sorgt, brauchen also nicht notwendig ein asketisches Leben zu führen, doch mag dies immerhin bei einigen, um den Aposteln in diesem Punkte nicht nachzustehen, vorgekommen sein. Die Art der prophetischen Verkündigung ist ein allgemein verständliches Reden in einer gewissen Form von Bewusstlosigkeit, indem der göttliche Geist als derjenige, welcher die Worte dem Sprechenden eingiebt, angesehen wird. Näheres über die Weise und den

---

[1]) Cf. zu diesem Abschnitt besonders die Ausführungen Harnacks in der Abhandlung: Die Lehre der zwölf Apostel, in den Texten und Untersuchungen 1884. II, 1. 2, 94 ff.

[2]) Διδαχή c. 11, 7—9. 12. und das σύγγραμμα des Miltiades περὶ τοῦ μὴ δεῖν προφήτην ἐν ἐκστάσει λαλεῖν bei Eusebius, hist. eccl. V, 17, 1.

[3]) Διδαχή c. 11, 10. 11. c. 13. c. 15, 1. 2; über das διδάσκειν der Propheten cf. Apoc. Joh. 2, 20.

[4]) Διδαχή c. 10, 7. 13, 3.

[5]) Διδαχή c. 11, 6. Eusebius, hist. eccl. V, 18, 2. 4. 7. 11.

[6]) Διδαχή c. 13, 1. 2. Geld dürfen sie nicht verlangen: Hermas, Mand. XI, 12. p. 120. ὁ ἄνθρωπος ἐκεῖνος (der Pseudoprophet) . . . μισθοὺς λαμβάνει τῆς προφητείας αὐτοῦ· ἐὰν δὲ μὴ λάβῃ, οὐ προφητεύει. δύναται οὖν πνεῦμα θεῖον μισθοὺς λαμβάνειν καὶ προφητεύειν; οὐκ ἐνδέχεται τοῦτο ποιεῖν θεοῦ προφήτην, ἀλλὰ τῶν τοιούτων προφητῶν ἐπίγειόν ἐστι τὸ πνεῦμα. Irenaeus, Adv. haereses II, 32, 4: διὸ καὶ ἐν τῷ ἐκείνου ὀνόματι οἱ ἀληθῶς αὐτοῦ μαθηταί, παρ' αὐτοῦ λαβόντες τὴν χάριν, ἐπιτελοῦσιν ἐπ' εὐεργεσίᾳ τῇ τῶν λοιπῶν ἀνθρώπων, καθὼς εἷς ἕκαστος αὐτῶν τὴν δωρεὰν εἴληφε παρ' αὐτοῦ.

Grad dieser Inspiration war nicht festgestellt, man pflegte sich nicht den Kopf darüber zu zerbrechen, man freute sich über den Besitz des Geistes als über ein Zeichen der Anwesenheit des Herrn, ohne vor dem Ausbruch des antimontanistischen Kampfes bestimmte Theorien aufzustellen.[1]) Verwaltende Funktionen kamen den Propheten nicht zu, aber für diesen Ausfall wurden sie reichlich entschädigt durch das überaus hohe Ansehen, das sie in den Gemeinden genossen: sie als die λαλοῦντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ sind zusammen mit den Aposteln und Lehrern die ἡγούμενοι, προηγούμενοι und τετιμημένοι.[2]) Dass Melito ein derartiger Gemeindeprophet gewesen ist, wird durch folgende Punkte bewiesen.

Polykrates nennt ihn τὸν ἐν ἁγίῳ πνεύματι πάντα πολιτευσάμενον;[3]) gewiss werden diese Worte bei ihm Bedeutung haben, da sie nur noch einmal auf die eine Tochter des Philippos, ἐν ἁγίῳ πνεύματι πολιτευσαμένη,[4]) angewandt werden. Wenn aber dies von Melito ausgesagt wird, so kann es bei ihm, ebenso wie bei jener Jungfrau, nur bedeuten, dass er Prophet gewesen ist, denn von einem anderen als einem wirklichen Geistesträger pflegte man den Besitz des göttlichen Geistes nicht zu prädicieren. Dazu kommt dann das sichere Zeugnis Tertullians, welcher von ihm aussagt, dass er von den meisten Katholiken für einen Propheten gehalten werde.[5]) Hierauf weisen auch die Titel zweier Schriften Melitos, zunächst das Werk περὶ πολιτείας καὶ προφητῶν.[6]) Es ist sehr glaublich, dass sich die christlichen Gemeindepropheten, ebenso wie die der montanistischen Bewegung, für welche wir diese Thatsache bestimmt nachweisen können, vorzüglich mit der Regelung der Disciplin (πολιτεία) in ihren Gemeinden beschäftigt haben. Dann ist aber nach dem Titel der oben erwähnten Schrift anzunehmen, dass Melito in ihr die rechte christliche

---

[1]) Gerade das Moment des Ekstatischen war es, das die Vertreter der Kirche bei der Betrachtung des Montanismus stutzig machte; sie erkannten hierin etwas ihrem eigenen Wesen Fremdes und von anderswoher, aus dem Heidentume, Eingedrungenes, und darum suchten sie nachzuweisen, dass der Prophet nicht in Ekstase reden dürfe, so Miltiades bei Eusebius, hist. eccl. V, 17, 1. Die Verschiedenheit der montanistischen Prophetie, die sich selbst als νέα bezeichnete, von der der Gemeinden, liegt jedenfalls wohl in dem ekstatischen Charakter der ersteren. Dann muss prinzipiell der Grundsatz festgehalten sein, dass die Gemeindeprophetie sich nicht ekstatisch zu geberden habe.

[2]) Hebr. 13, 7. Διδαχή c. 11, 2. 1. Clem. 1, 3. 21, 6. Hermas Visio II, 2. 6. III, 9, 7.

[3]) Eusebius, hist. eccl. V, 24, 5.

[4]) Eusebius, hist. eccl. V, 24, 2. cf. III, 31, 3. 4, 5. III, 37, 1.

[5]) Bei Hieronymus, de viris illustribus c. 24. cf. oben p. 12; über die Auffassung des Wortes nostrorum cf. oben p. 12.

[6]) Cf. oben p. 24. not. 2.

Lebenshaltung und -führung, wie sie durch den Einfluss und die Aussprüche der Propheten ihre Feststellung und Ordnung erhalten sollte, dargestellt hat. Das zweite hier in Frage kommende Werk ist der λόγος περὶ προφητείας, der vielleicht als relativ selbständiges Stück in der Schrift περὶ κτίσεως καὶ γενέσεως Χριστοῦ sich befand.[1]) Recht wohl denkbar ist es, falls diese Annahme richtig ist, dass Melito hier im Anschluss an die alttestamentlichen Propheten, deren Aussprüche durch die γένεσις Christi ihre Erfüllung gefunden hatten, von der kirchlichen Gemeindeprophetie geredet hat. Wenn er sich aber auf eine Erörterung über die Prophetie einlassen musste, und dass er hierzu genötigt war, beweisen eben jene Schriften, dann war die Zeit des naiven urteilslosen Vertrauens auf die Propheten schon dahingeschwunden; Melito musste sicherlich schon das gute Recht der Prophetie nachweisen einem Zeitalter gegenüber, das gegen das ekstatische Reden misstrauisch geworden war. Ueberhaupt konnten sich die charismatischen Aemter, und also auch das der Propheten, nachdem einmal die erste Glut geisterfüllten Enthusiasmus', welcher im Anfang die christlichen Gemeinden erfüllt hatte, dahingeschwunden war, nicht mehr halten; vor dem siegenden Einflusse des immer mächtiger vordringenden monarchischen Episkopats, der zudem noch den festgeschlossenen Schriftenkanon, welcher alle sonstigen Geistesprodukte überflüssig machte, und in dem Symbol einen allen öffentlichen Kundgebungen gegenüber leicht zu handhabenden Prüfstein auf ihren etwaigen häretischen Charakter auf seiner Seite hatte, mussten sie die Segel streichen. Sie sind allmählich verkümmert, und die hohe Stellung und die Befugnisse ihrer Träger in den Gemeinden erbten die Episkopen, diese natürlich ohne eigentliche charismatische Begabung. Melito ist vielleicht der einzige, — und diese Thatsache ist gerade so hochinteressant, — welcher zugleich geisterfüllter Prophet, — dass er dies gewesen, kann nach den obigen Ausführungen nicht mehr zweifelhaft sein, — und Bischof gewesen ist, und somit die Aemter der eigentlichen Verwaltung der kultischen Handlungen und Leitung des Gottesdienstes einerseits und der administrativen Ordnung andererseits in sich vereinigte. Doch diese einflussreiche Stellung blieb nicht ohne Anfechtungen:[2]) wie wir sehen, müssen Anschauungen allmählig hervorgetreten sein, welche das Recht der Prophetie überhaupt in Zweifel zogen. Höchst wahrscheinlich haben

---

[1]) Cf. oben p. 25. not. 4.

[2]) Auch die Worte Tertullians: a plerisque nostrorum scheinen einen teilweisen Widerspruch gegen Melitos Prophetie anzudeuten.

sie sich erst in den letzten Lebensjahren Melitos hervorgewagt, wohl während der montanistischen Bewegung, die die Prophetie und alles ekstatische Reden in Misskredit brachte.

Dies führt uns auf die Frage nach dem Verhältnis Melitos zum Montanismus.

---

## Fünfter Abschnitt.

### Das Verhältnis Melitos zum Montanismus.

Um diese Frage zu beantworten, kommt es zunächst darauf an, das Wesen der montanistischen Bewegung richtig zu bestimmen. Das erste, was uns bei dem ursprünglichen, noch nicht zur Ernüchterung gekommenen Montanismus in Kleinasien auffällt, ist das Reden getrieben vom Geist; hierdurch, durch unmittelbares göttliches Eingreifen, soll offenbar ein neuer Zustand in der Christenheit im Gegensatz zu dem bisherigen geschaffen werden. Die zweite Erscheinung, die für das Vorgehen des Montanus charakteristisch ist, ist das Drängen auf das Ende, die auf das bestimmteste ausgesprochene Erwartung der unmittelbar bevorstehenden Parusie Christi. In nächster Verbindung hiermit steht ein drittes Moment, der schroffe Gegensatz der Montanisten gegen alles, was zur Verweltlichung der Kirche beitragen konnte, besonders auf den Grenzgebieten nach dem weltlichen Leben hin; denn wenn der Wiederkunft des Herrn in so baldiger Zeit entgegenzusehen war, galt es, sich auf dieselbe zu rüsten, und alle Bande, die an die Welt ketteten, zu lösen, um nicht, da diese doch in nächster Zukunft zum Untergange bestimmt war, mit zu vergehen. Hiernach ergiebt sich deutlich das eigentümliche Wesen der montanistischen Bewegung: sie bedeutet eine durch unmittelbares göttliches Eingreifen herbeizuführende energischere Hervorhebung des strengeren ursprünglichen Christentums im Gegensatze zu der in die Formen des Weltlebens sich einbürgernden Grosskirche im Interesse der vollständigen Vorbereitung der Einzelnen auf die in allernächster Zeit erwartete Parusie Christi.[1]) So ist der Montanismus im Grunde lediglich eine Reaktion zu Gunsten des altertümlichen Christentums auf dem sittlichen Gebiete.

---

[1]) Cf. besonders die verschiedenen Anschauungen über das Wesen des Montanismus, zusammengestellt bei Bonwetsch, die Geschichte des Montanismus, Erlangen 1881. S. 4—15. Im allgemeinen stimmen jetzt Ritschl in der Geschichte der altkatholischen Kirche, Bonwetsch, l. c. 123 ff. 135—139 und Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte I, 354. 355, mit obiger Auffassung überein.

Hiernach musste er Melito, der, wie wir gesehen haben, gleichfalls eine Auffassung des christlichen Lebens vertrat, welche einer vergangenen Zeit angehört hatte, auf den ersten Blick überaus sympathisch erscheinen. Und diese Wahrnehmung finden wir noch verstärkt durch eine Betrachtung der manigfachen Berührungspunkte zwischen den Anschauungen Melitos und den Anordnungen und Prinzipien des Montanismus. Melito war Asket; beweisen können wir dies allerdings eigentlich nur für das geschlechtliche Leben, aber wir dürfen die übrigen Gebiete der sittlichen Lebensführung gleichfalls unbedenklich hierfür mit in Anspruch nehmen. Auch der Montanismus trat in einen ausgesprochenen Gegensatz zunächst zur zweiten Ehe;[1]) aber der Verwerfung dieser lag bei ihm eine entschiedene Abneigung gegen das eheliche Leben und die Geschlechtsgemeinschaft überhaupt zu Grunde. Die Richtigkeit dieser Behauptung ergiebt sich durch die montanistische Hochschätzung der Virginität: die Prophetin Priska stand in dem Ruhme steter Jungfräulichkeit,[2]) ebenso das Haupt der römischen Montanisten Proclus.[3]) Tertullian hat uns einen Ausspruch der Priska erhalten, wonach für jeden Empfänger göttlicher Geistesoffenbarungen vollkommene geschlechtliche Reinheit und Heiligkeit als conditio sine qua non verlangt wird;[4]) und nach Origenes[5]) erblickten die Kataphryger das Ideal der Reinheit ausser in der Enthaltung des Weingenusses in der Ehelosigkeit. Dieser Beurteilung des ehelichen Lebens entspricht auch das Verhalten Tertullians: auch nach ihm liegt das Ideal sittlicher Vollkommenheit in der Jungfräulichkeit, nur eine Konzession der Ehe giebt es im Christentum,[6]) und auch diese von Paulus nur durch ihn selbst, nicht im Sinne des Herrn, erteilt;[7]) eine Empfehlung des ehelichen Lebens liegt nirgendwo vor.[8])

[1]) Epiphanius, Haer. 48, 9. ἐκβάλλουσι γὰρ τὸν δευτέρῳ γάμῳ συναφθέντα καὶ ἀναγκάζουσι μὴ δευτέρῳ γάμῳ συνάπτεσθαι. Tertullian, de pudicitia c. 1. de monogamia c. 9. 15. de exhortatione castitatis c. 9: Si penitus sensus eius interpretemur, non aliud dicendum erit secundum matrimonium quam species stupri.

[2]) Eusebius, hist. eccl. V, 18, 3: Πρίσκαν παρθένον ἀποκαλοῦντες.

[3]) Tertullian, adv. Valent. c. 5: Proculus noster, virginis senectae.

[4]) Tertullian de exhortatione castitatis c. 10, bei Bonwetsch, oracul. No. 8. p. 198: Item per sanctam prophetidem Priscam ita evangelizatur, quod sanctus minister sanctimoniam noverit administrare. Purificantia enim concordat, ait, et visiones vident, et ponentes faciem deorsum etiam voces audiunt manifestas, tam salutares quam et occultas.

[5]) Origenes in Titum IV, 696: ne accedas ad me, so sprachen sie, quoniam mundus sum; non enim accepi uxorem, nec est sepulcrum patens guttur meum, sed sum Nazarenus dei non bibens vinum sicut illi.

[6]) Tertullian, ad uxorem I, 3. de exhortatione castitatis c. 3. 8. de monogamia c. 3.

[7]) Tertullian, de exhortatione castitatis c. 3. 4. de monogamia c. 3.

[8]) Eher das Gegenteil; cf. de exhortatione castitatis c. 9. Siehe auch die

Genau dieselbe schroffe Stellung nahmen die Montanisten in Bezug auf die Fastenordnungen ein. Ueberliess die Grosskirche das Fasten dem Belieben des einzelnen — nur für den Charfreitag und Ostersonntag hatte sich die Allgemeinverbindlichkeit desselben durchgesetzt,[1]) — so führten die Montanisten neue, ihnen allein eigentümliche Fasttage ein, um das Zusammenhalten ihrer Genossen zu bezeichnen;[2]) ausserdem machten sie das Fasten an den Stationstagen für ihre sämtlichen Mitglieder verbindlich;[3]) daneben enthielten sie sich noch an gewissen Tagen bestimmter Speisen.[4]) Nach alle dem waren die Worte in der antimontanistischen Schrift des Apollonius:[5]) οὗτος ὁ διδάξας λύσεις γάμων, ὁ νηστείας νομοθετήσας nicht unrichtig, wenn die erste Behauptung auch vielleicht[6]) nur die Konsequenzen des montanistischen Rigorismus zieht.

Ferner waren die Anhänger der Prophetie des Montanus, ganz wie Melito, entschiedene und eifrige Chiliasten. Die letzten Zeiten, und damit auch die ἔσχατα χαρίσματα, sind gekommen, nach dem Ausspruch der Maximilla giebt es nach ihr keine Propheten mehr, sondern dann tritt das Ende ein.[7]) Nach Tertullian steht das Kommen des Antichristen unmittelbar nahe bevor.[8])

Beachten wir endlich, dass auch Melito Prophet war ebenso wie Montanus, Priska und Maximilla, wenn auch in etwas anderer Weise, so wird klar, dass Melito durch das Auftreten des Montanus in eine eigentümliche Stellung geriet; dieselben Anschauungen in Bezug auf ein strenges, asketisches und altertümliches Christentum wurden hier offen ausgesprochen, mit ganz ähnlichen Mitteln, wie die waren, deren er selbst sich bediente, empfohlen und zu all-

---

Zusammenstellung bei Ludwig, Tertullians Ethik, Leipzig 1885. S. 139—143, und den Abschnitt „Der Paraklet und die Ehe" bei Bonwetsch S. 82—93.

[1]) Tertullian, de ieiunio c. 2. 13. 14.

[2]) Cf. Bonwetsch S. 93—95.

[3]) Tertullian, de ieiunio c. 2. 10.

[4]) Tertullian, de ieiunio c. 1. 9. Hippolytus Philosophumena VIII, 19. ed. Duncker et Schneidewin, Gottingae 1859. p. 436: καινίζουσι δὲ νηστείας καὶ ἑορτὰς καὶ ξηροφαγίας καὶ ῥαφανοφαγίας, φάσκοντες ὑπὸ τῶν γυναίων δεδιδάχθαι.

[5]) Eusebius, hist. eccl. V, 18, 2. Auf die Montanisten wandte man 1. Tim. 4, 3 an, Epiphanius, Haer. 48, 8. 9.

[6]) Doch vergleiche Tertullian, de pudicitia c. 1.

[7]) Oracul. No. 13 bei Bonwetsch S. 198. Epiphanius, Haer. 48, 2: φάσκει γὰρ ἡ λεγομένη παρ' αὐτοῖς Μαξίμιλλα ἡ προφῆτις ὅτι φησὶ μετ' ἐμὲ προφῆτις οὐκέτι ἔσται, ἀλλὰ συντέλεια.

[8]) Tertullian, de fuga c. 12: Antichristo iam instante et in sanguinem non in pecunias hiante Christianorum. Ebenso das Wort der Maximilla, oracul. No. 14 bei Bonwetsch S. 198. Eusebius, hist. eccl. V, 16, 18: ἐν ταὐτῷ δὲ πάλιν ἕτερα μεταξὺ πρὸς ἔλεγχον τῶν τῆς Μαξιμίλλης ψευδοπροφητειῶν εἰπών, καὶ τῶν προῤῥήσεων αὐτῆς μέμνηται, δι' ὧν πολέμους ἔσεσθαι καὶ ἀκαταστασίας προεμαντεύσατο.

seitiger Anerkennung und Durchführung gebracht. Alle diese Umstände mussten ihn auf eine freundliche Stellungnahme zum Montanismus drängen. Dazu kam noch ein Umstand. Mit den radikalen Gegnern, die bald gegen die montanistische Bewegung auftraten, den Alogern, konnte er unter keinen Umständen gemeinsame Sache machen; sie griffen gerade das an, was ihm heilig war, und die Grundlagen seiner kirchlichen Stellung und seiner theologischen Anschauungen und Ueberzeugungen bildete. Indem sie die Berechtigung der Prophetie auch in der Kirche überhaupt bestritten,[1]) untergruben sie seine prophetische Stellung und rüttelten an Ansichten, die ihm, der noch eine ursprünglichere Periode des kirchlichen Lebens gesehen hatte, von Jugend auf ehrwürdig gewesen waren. Durch ihre scharfe Verurteilung des vierten Evangeliums und der Apokalypse, als nicht von dem erhabenen Apostel, sondern von dem Häretiker Kerinth verfasst,[2]) brachten sie Schriften des neuen Testaments in Misskredit, die er nicht aufgeben konnte, und durchschnitten die Wurzeln seiner Christologie. Durch ihre Leugnung der Präexistenz des Logos und ihre Ablehnung der Lehre vom göttlichen Logos überhaupt,[3]) stellten sie sich in entschiedenen Gegensatz zu seinen christologischen Lehräusserungen, die den Nerv und den Centralpunkt seiner Theologie bildeten. Gegen sie konnte er nur feindlich auftreten, in diesen Punkten müsste er mit den Montanisten sympathisieren.

Aber doch ist er kein Montanist geworden;[4]) dies lässt sich durch zwei Gründe beweisen. Hätten die montanistischen Gemeinden es fertig gebracht, einen so einflussreichen Kirchenlehrer auf ihre Seite zu ziehen, so würde gewiss Tertullian hierauf als auf ein deutliches Zeugnis der Trefflichkeit und Lebensfähigkeit der ganzen Bewegung hingewiesen haben. Aber an der einzigen Stelle, wo er von Melito spricht[5]) redet er nicht nur nicht eben rühmend oder günstig von ihm, sondern bezeichnet ihn ausdrücklich als einen Propheten der Grosskirche, d. h. als Nichtmontanisten. Ebenso würde Eusebius,

---

[1]) Irenaeus, Adv. haereses III, 11, 9. p. 473: alii vero, ut donum spiritus frustrentur, quod in novissimis temporibus secundum placitum patris effusum est in humanum genus, illam speciem non admittunt, quae est secundum Joannis evangelium, in qua Paracletum se missurum dominus promisit. Epiphanius, Haer. 51, 35.

[2]) Irenaeus, Adv. haereses III, 11, 9. p. 473 (s. die vorige Anm.) und Epiphanius, Haer. 51, 3. 4. 18. 32—34.

[3]) Epiphanius, Haer. 51, 3. 6. 28.

[4]) So urteilen Schwegler, Der Montanismus 171. 223 und Hilgenfeld, Der Paschastreit der alten Kirche 273.

[5]) In der Schrift de ecstasi bei Hieronymus, de viris illustribus c. 24. cf. oben p. 12.

der so genaue Kunde von Melito besitzt, dessen Uebertritt zum Montanismus, wenn er sich wirklich vollzogen hätte, nicht verschwiegen haben.

Und in der That, so vieles im Montanismus Melito sympathisch erscheinen konnte, es gab doch immerhin manches, was ihn abstossen musste. Hierhin ist zunächst zu rechnen die eigentümliche, so sehr an heidnische Mantik erinnernde Art seiner Prophetie, [1]) welche in den sechziger oder siebziger Jahren des 2. Jahrhunderts nicht mehr erträglich war. Zugleich involvierte die ganze Weise des Auftretens der montanistischen Propheten den Anspruch auf allein berechtigte Stellung und damit eine Verurteilung der alten Gemeindeprophetie, also auch derjenigen Melitos.[2]) Dazu kamen dann noch manche Absonderlichkeiten in den Anschauungen der Montanisten, so die eigentümliche Behauptung, dass nach der Wiederkunft Christi das irdische Herrlichkeitsreich in dem armseligen Pepuza gegründet werde,[3]) und anderes derartiges mehr. Das Wichtigste aber war, dass die montanistische Bewegung von vornherein eine gegensätzliche Stellung zu der Grosskirche und dem sie vertretenden Episkopat eingenommen hatte,[4]) eine Feindschaft, die sich, je länger der Montanismus bestand, um so mehr zuspitzte. Die Forderung des e saeculo excedere schloss naturgemäss zugleich das Dringen auf eine

---

[1]) Ueber die Art der montanischen Prophetie giebt das Orakel des Montanus Aufschluss, oracul. N. 1 bei Bonwetsch S. 197. Epiphanius, Haer. 48, 4: εὐθὺς γὰρ ὁ Μοντανός φησιν, „ ἰδοὺ, ὁ ἄνθρωπος ὡσεὶ λύρα, κἀγὼ ἐφίπταμαι ὡσεὶ πλῆκτρον, ὁ ἄνθρωπος κοιμᾶται κἀγὼ γρηγορῶ. ἰδοὺ κύριός ἐστιν ὁ ἐξιστάνων καρδίας ἀνθρώπων καὶ διδοὺς καρδίαν ἀνθρώποις. Wie sehr das eigene Selbstbewusstsein des Redenden zurücktritt, geht besonders daraus hervor, dass der Geist in der ersten Person spricht. Cf. Eusebius, hist. eccl. V, 16, 7. 16, 9. 17, 2 und die Schrift des Miltiades περὶ τοῦ μὴ δεῖν προφήτην ἐν ἐκστάσει λαλεῖν bei Eusebius, hist. eccl. V, 17, 1. Vergleiche auch Bonwetsch S. 57. ff.

[2]) Hippolytus, Philosophumena VIII, 19 p. 436: ὑπὲρ δὲ ἀποστόλους καὶ πᾶν χάρισμα ταῦτα τὰ γύναια δοξάζουσιν, ὡς τολμᾶν πλεῖόν τι Χριστοῦ ἐν τούτοις λέγειν τινὰς αὐτῶν γεγονέναι. Cf. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte I, 358, not. 2.

[3]) Eusebius, hist. eccl. V, 18, 2: ὁ Πεπούζαν καὶ Τύμιον Ἱηρουσαλὴμ ὀνομάσας . . . τοὺς πανταχόθεν ἐκεῖ συναγαγεῖν ἐθέλων. Epiphanius, Haer. 49, 1; orac. No. 9. bei Bonwetsch S. 198.

[4]) Eusebius, hist. eccl. V, 16, 9: τὴν δὲ καθόλου καὶ πᾶσαν τὴν ὑπὸ τὸν οὐρανὸν ἐκκλησίαν βλασφημεῖν διδάσκοντος τοῦ ἀπηυθαδισμένου πνεύματος. hist. eccl. V, 18, 5: Θεμίσων . . . ἐτόλμησε . . . βλασφημῆσαι . . . εἰσ τὸν κύριον καὶ τοὺς ἀποστόλους καὶ τὴν ἁγίαν ἐκκλησίαν. hist, eccl. V, 16, 10: τῶν γὰρ κατὰ τὴν Ἀσίαν πιστῶν πολλάκις τῶν καὶ τοὺς προσφάτους λόγους ἐξετασάντων καὶ βεβήλους ἀποφηνάντων καὶ ἀποδοκιμασάντων τὴν αἵρεσιν, οὕτω δὴ τῆς τε ἐκκλησίας ἐξεώσθησαν καὶ τῆς κοινωνίας εἴρχθησαν. Später erhielt der Montanismus in seinem Heimatlande eine eigene Verfassung, cf. Hieronymus ep. 41 ad Marcellam, opera I, 188 f.: habent enim primos de Pepuza Phrygiae patriarchas, secundos quos appellant Cenones, atque ita in tertium, id est pene ultimum locum episcopi devolvuntur. Eine ganz gleiche Reihenfolge der kirchlichen Aemter findet sich auch in dem Edikt Justinians vom Jahre 530, Cod. Justinian. I, 5, 20.

Loslösung der Anhänger der neuen Prophetie aus den lokalen Gemeindeverbänden, die sich der Welt an und eingegliedert hatten, und auf Emanzipation von der Herrschaft der Bischöfe in sich ein. Wie das Verlangen aber, neben dem ekstatischen Charakter der Prophetie, der ganzen Bewegung überhaupt den Todesstoss gegeben hat, so konnte auch Melito, der Bischof der Grosskirche, der kurz vorher noch die eminente Wichtigkeit des monarchischen Episkopats und der festen Gemeindeverfassung im siegreichen Kampfe mit den Gnostikern erkannt haben musste, sich nicht freundlich zu den Zerstörern seines Kirchentums stellen. Neutral konnte er aber in dem grossen Streite auch nicht bleiben;[1]) hier galt das Wort: wer nicht für mich ist, der ist wider mich. Wir dürfen darum vermuten, dass er die Montanisten bekämpft hat, wenn auch nicht so schroff und mit solcher Feindschaft, wie die anderen Kirchenmänner, die uns als Gegner der Bewegung genannt werden. Wahrscheinlich hatten sich auch die Gegensätze während seines Lebens noch nicht so scharf zugespitzt; erst um 177 wohl wurde Montanus zum Ausscheiden aus der Kirche gedrängt, und der Kampf, der zu diesem Resultate führte, wird in den siebziger Jahren ausgefochten worden sein,[2]) da Melito aber wahrscheinlich bald nach 171 gestorben ist,[3]) hat er die Zeit des erbitterten Streites nicht mehr erlebt. Allerdings nennt ihn Eusebius nicht in den Reihen der litterarischen Bestreiter des Montanismus, aber Eusebius teilt aus der ersten Zeit des Gegensatzes überhaupt keine Schriften mit; der Mangel seines Zeugnisses kann

---

[1]) Dies ist die Ansicht von Piper l. c. 86 f. und Gieseler, Lehrbuch der Kirchengeschichte [4], I, 1, 201; dagegen spricht sich auch Bonwetsch S. 21 aus.

[2]) Bonwetsch S. 144 ff. Gegen Bonwetsch hat den Bericht des Eusebius, dass Montanus i. J. 172 aufgetreten sei, verteidigt Völter, Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1884. 1. Heft. S. 23—36, Hilgenfeld, Ketzergeschichte des Urchristentums 577 und Voigt, Eine verschollene Urkunde des antimontanistischen Kampfes 1891. Es erscheint mir durchaus unwahrscheinlich, dass die Krisis, wenn sie 172 entstanden wäre, schon 177 zur Entscheidung gedrängt hätte; ferner ist jedenfalls Melito in die montanistischen Händel verwickelt gewesen und hat zugleich pro und contra geschrieben (s. oben), was aber nicht möglich gewesen wäre, wenn der Montanismus vor 171, denn kurz nachher ist Melito wahrscheinlich gestorben, nicht schon bestanden hätte; wäre Montanus erst 172 aufgetreten, so würde Melito, falls er dann noch gelebt hat, wohl nicht sofort dessen Bewegung angegriffen haben, denn zuerst duldete man den Montanismus (s. auch Bonwetsh bei Voigt S. 88, Anm. 2). Darum halte ich den Ansatz des Eusebius für zu spät, ohne darum die Angabe des Epiphanius als feststehend anzunehmen. Gegen den Ansatz Völters spricht sich auch Möller, Lehrbuch der Kirchengeschichte Freiburg 1889. 1891. I, 163 aus. Eine genauere Untersuchung ist für unseren Zweck nicht erforderlich.

[3]) Cf. oben p. 26. 27.

uns daher nicht zu der Annahme einer neutralen Stellung Melitos veranlassen. Andererseits deuten aber die Titel verschiedener Werke Melitos auf eine Stellungnahme in der grossen Streitfrage hin, und zwar ist es hiernach wohl glaublich, dass er gerade auf die zwei wichtigsten Punkte, die den Montanismus kirchlich anrüchig gemacht haben, auf den ekstatischen Charakter seiner Prophetie und auf seine Feindschaft gegen die episkopale Gemeindeorganisation sich bezogen hat.

In die erste Reihe dürfte seine Schrift περὶ πολιτείας καὶ προφητῶν zu setzen sein, die oben schon in einem anderen Zusammenhange erwähnt ist; in dieser mag er das Verhältnis von alter und neuer Prophetie erörtert und auseinandergesetzt haben, wie die christliche Disziplin in richtiger Weise nach den prophetischen Aussprüchen zu ordnen sei. Ob der λόγος περὶ προφητείας ex professo mit der montanistischen Prophetie sich beschäftigt hat, ist zweifelhaft; sicherlich wird Melito in ihm aber auf dieselbe zu sprechen gekommen sein. Vielleicht fällt im Zusammenhange mit der oben vorgetragenen Hypothese von der Verbindung dieser Schrift mit dem Werke περὶ κτίσεως καὶ γενέσεως Χριστοῦ[1]) auf den Inhalt des λόγος περὶ προφητείας etwas Licht. Die Montanisten behaupteten ganz entschieden, dass alles prophetische Reden ekstatischen Charakter trage; wie verhielt sich dann aber hierzu die göttliche Offenbarung in Christo, dessen wahre Prophetie sie doch auch nicht leugnen konnten?[2]) War Christus auch, wenn er die Zukunft verkündete, ohne eigenes Selbstbewusstsein und willenlos? Befand auch er sich dann in einem ekstatischen Zustande? Ueber diese Frage haben sich, soviel bekannt ist, sowohl die asiatischen Montanisten als Tertullian ausgeschwiegen; hier war aber auch der Punkt, wo man einzusetzen hatte, um die montanistische Theorie von der Prophetie und damit auch die letztere zu Falle zu bringen. Gewiss lag ja in Wahrheit die Sache wesentlich anders bei Christus und bei den Propheten, aber dass man von hier aus damals gegen die Berechtigung des ekstatischen Momentes polemisieren konnte, erscheint durchaus nicht unmöglich. Es ist nun recht wohl denkbar, dass Melito von dieser Grundlage aus: Ihr sagt, jede Prophetie sei ekstatisch, diejenige Christi trug aber nicht diesen Charakter, folglich ist euere Behauptung von der Notwendigkeit der Ekstase hinfällig, also seid auch

[1]) Cf. oben p. 90.
[2]) Cf. Bonwetsch S. 61.

ihr, wenn ihr ekstastisch redet, keine wahren Propheten und Nachfolger Christi, die montanistische Prophetie bekämpft hat.

In die zweite Reihe dürfte seine Schrift περὶ ἐκκλησίας zu setzen sein; in dieser wird er die Behauptung der Montanisten, dass sie die wahre Kirche Christi bildeten, bestritten, auf den kirchenfeindlichen Charakter ihres Auftretens hingewiesen und die Grosskirche besonders gegen ihre rigoristischen Reinigungsversuche verteidigt haben.

Andererseits hat er aber auch durch das Werk περὶ τῆς ἀποκαλύψεως Ἰωάννου[1]) in den prinzipiellen Streit um die Geltung einer christlichen Erkenntnisquelle sich gemischt, und hier war sein Standpunkt gegen die Bekämpfer der Apokalypse im wesentlichen auf der Seite der Montanisten.

Ueberblicken wir Melitos Stellung in der montanistischen Krisis, so weit wir sie noch zu übersehen vermögen, so müssen wir urteilen, dass er in besonnenster Weise den Kampf geführt, der Kirche und seinem eigenen prinzipiellen Standpunkte nichts vergeben und doch die montanistische Reaktion von sich abgewehrt und als unberechtigt erwiesen hat.[2])

---

[1]) Cf. oben p. 26. not. 2.
[2]) So urteilen auch Otto l. c. IX, 386 ff. und Bonwetsch S. 21 f.



# III. Kapitel.

## Melito als Apologet.

Kommt man von der Betrachtung des altertümlichen Christentums Melitos zu seiner apologetischen Thätigkeit, so scheint eine Lücke zu klaffen, so weit, wie nur irgend wo. Trat uns vorher der Asket, der Prophet und Chiliast entgegen, so ist jetzt das alte Gewand plötzlich abgestreift und der Bischof von Sardes steht vor uns im Philosophenmantel und mit gewandter weltmännischer Haltung. Aber der Widerspruch existiert doch nicht in dem Grade, wie es auf den ersten Blick scheinen will; die asketischen Neigungen, die chiliastischen Erwartungen und das prophetische Charisma gehören einer früheren Zeit an, die aber mit conservativem Sinne Melito in ganz anders geartete Verhältnisse hinübergenommen hat, und welche uns jetzt etwa anmuten wollen, als erblickten wir eine alte, halb verfallene Hütte, über der man einen hohen Dom errichtet hat. Die Apologie war Melitos letztes Werk,[1]) und er hat hier, noch als die Kämpfe mit dem Montanismus im vollen Gange waren, zum römischen Staate eine Stellung eingenommen, so freundlich und entgegenkommend, wie kein einziger der Apologeten. In seiner leider nur zu einem ganz geringen Teile erhaltenen Schutzschrift für das Christentum sind besonders drei Momente von allerhöchstem Interesse, die, man kann sagen, geschichtsphilosophische Auffassung von dem Verhältnis zwischen Christentum und Kaisertum, die Bezeichnung der christlichen Religion als Philosophie und die geschickte Verwertung aller Umstände, die nur irgendwie geeignet sein konnten, bei Marcus Aurelius und in den Kreisen gebildeter Heiden für das Christentum Stimmung zu machen.

Melito will römische Monarchie und christliche Religion in ihrem Verhältnisse zu einander untersuchen, und da erscheint es ihm zunächst höchst bedeutsam, dass die letztere ungefähr zur Zeit der Entstehung des Imperiums in den Gesichtskreis der klassischen Völ-

[1]) Eusebius, hist. eccl. IV, 26, 2: ἐπὶ πᾶσι καὶ τὸ πρὸς Ἀντωνῖνον βιβλίδιον. cf. oben p. 23.

ker getreten ist. Das bedeutete ein gutes Omen für den Prinzipat, und so ist die Regierungszeit des Augustus, in der dieses glückliche Ereignis eingetroffen ist, von unberechenbarem Segen für alle Zeiten der Monarchie geworden, und kann darum mit vollem Rechte eine μεγάλη ἀρχή genannt werden.[1]) Imperium und Christentum sind dann mit einander aufgewachsen, gewissermassen Milchschwestern (σύντροφοι) geworden;[2]) und dieses Verhältnis zur christlichen Religion hat dem römischen Reiche nur Vorteil gebracht, denn seit der Zeit, seit den Tagen des Augustus, hat dieses nur Glück und Heil erfahren und ist von Widerwärtigkeiten und Unannehmlichkeiten jeglicher Art verschont geblieben.[3]) Diese bisher vorhandene enge Verbindung beider Mächte muss darum dem Kaiser den Gedanken nahelegen, im Interesse der Wohlfahrt des Reiches das Christentum zu schützen und sich auf seine Seite zu stellen. Ja eigentlich folgte aus diesen Deduktionen, vorausgesetzt, dass sie richtig waren, noch mehr; dann war es durchaus zum Wohle für den Staat, wenn Marcus Aurelius das Band, welches von der einen Macht zur anderen ging, enger und fester knüpfte und eine innigere Verbindung der Monarchie mit dem Christentum ins Werk setzte.[4])

Ob Melito sich wohl vorgestellt haben wird, auf welche Weise diese Verknüpfung sich ermöglichen lasse? Ob ihm wohl die ganze Tragweite dessen, was er in seiner Apologie ausgeführt hat, klar vor Augen stand? Wahrscheinlich wohl nicht; denn diese Gedanken, konsequent weiter entwickelt, konnten zu nichts anderem führen, als zu der Vorstellung einer Christianisierung des ganzen Reiches als eines solchen, und zwar in politischem Sinne. Damit übersprang er aber

---

[1]) Eusebius, hist. eccl. IV, 26, 7: ἡ γὰρ καθ' ἡμᾶς φιλοσοφία πρότερον μὲν ἐν βαρβάροις ἤκμασεν, ἐπανθήσασα δὲ τοῖς σοῖς ἔθνεσι κατὰ τὴν Αὐγούστου τοῦ σοῦ προγόνου μεγάλην ἀρχὴν, ἐγενήθη μάλιστα τῇ σῇ βασιλείᾳ αἴσιον ἀγαθόν.

[2]) Eusebius, hist. eccl. IV, 26, 7: φυλάσσων τῆς βασιλείας τὴν σύντροφον καὶ συναρξαμένην Αὐγούστῳ φιλοσοφίαν.

[3]) Eusebius, hist. eccl. IV, 26, 7: ἔκτοτε γὰρ εἰς μέγα καὶ λαμπρὸν τὸ Ῥωμαίων ηὐξήθη κράτος. hist, eccl. IV, 26, 8: καὶ τοῦτο μέγιστον τεκμήριον τοῦ πρὸς ἀγαθοῦ τὸν καθ' ἡμᾶς λόγον συνακμάσαι τῇ καλῶς ἀρξαμένῃ βασιλείᾳ, ἐκ τοῦ μηδὲν φαῦλον ἀπὸ τῆς Αὐγούστου ἀρχῆς ἀπαντῆσαι, ἀλλὰ τοὐναντίον ἅπαντα λαμπρὰ καὶ ἔνδοξα κατὰ τὰς πάντων εὐχάς.

[4]) **An Melitos Geschichtsbetrachtung hat sich angeschlossen der Verfasser des martyrium Ignatii Vaticanum c. VI. in Patrum apostolicorum opp. II, 311, 23—30:** οὐχὶ δὲ καὶ ἡ πολυαρχία εἰς μοναρχίαν μετέπεσεν; καὶ Αὔγουστος ὁ σὸς πρόγονος, ἐφ' οὗ ὁ ἡμέτερος σωτὴρ ἐτέχθη ἐκ παρθένου καὶ ἐγένετο ὁ πρώην θεὸς λόγος ὢν ἄνθρωπος δι' ἡμᾶς, μόνον οὐχὶ αἰῶνα ὅλον ἐβασίλευσεν, πεντήκοντα ὅλοις ἐνιαυτοῖς καὶ ἑπτὰ πρὸς μησὶν ἄλλοις κρατήσας τῆς τῶν Ῥωμαίων ἀρχῆς καὶ μοναρχήσας ὡς οὐδεὶς ἕτερος τῶν πρὸ αὐτοῦ; οὐ πᾶν φῦλον αὐτῷ ὑπετάγη, καὶ ἡ πρότερον ἀμιξία τῶν ἐθνῶν καὶ τὸ πρὸς ἀλλήλους μῖσος διελύθη ἐκ τῆς τοῦ σωτῆρος ἡμῶν ἐπιδημίας. **Cf. Th. Zahn, Ignatius von Antiochien. Gotha 1873. p. 14. 15.**

eine kirchliche und politische Entwickelung von anderthalb Jahrhunderten. Dass derartige Gedanken schon bald nach der Mitte des 2. Jahrhunderts ausgesprochen sind, ist eine überaus interessante Erscheinung, denn sie verraten ein sehr energisches und lebhaftes Interesse, das Christentum als gesellschafts- und reichsfähig in Empfehlung zu bringen.

Im allgemeinen ist von denselben Gesichtspunkten aus die Bezeichnung der christlichen Religion als Philosophie (ἡ καθ' ἡμᾶς φιλοσοφία) zu beurteilen. Hiermit steht allerdings Melito nicht allein da, sondern alle Apologeten haben, nachdem zum ersten Male Aristides an einen römischen Kaiser eine Schutzschrift für die Christen, welche den Titel trug: An den Imperator Hadrianus Cäsar von dem Philosophen Aristides aus Athen, überreichte,[1]) den Philosophenmantel umgehängt und die Lehren des Christentums als „Philosophie" bezeichnet. Es war dies eine gewaltige, aber unumgänglich notwendige Neuerung, denn wenn man den gebildeten Kreisen des klassischen Heidentums den Inhalt der christlichen Religion näherbringen und ihnen einen genaueren Begriff von ihren Eigentümlichkeiten und Vorzügen geben wollte, genügte es nicht mehr, in einfacher ungelehrter Predigt, wie sie in den Anfangszeiten des Christentums einem ungebildeten Publikum gegenüber gewiss am Platze war, die Geheimnisse des Glaubens zu enthüllen; wollte man die höherstehenden gebildeten Kreise der klassischen Welt gewinnen, dann musste man der Verkündigung auch ein entsprechendes Gewand geben.[2]) Als philosophisch gebildete Männer im Anfang des 2. Jahrhunderts zum Christentum übergetreten waren, erkannte man die Notwendigkeit der Mission auch unter den höheren Schichten des Volkes, und die Formel, auf die man es brachte, war leicht gefunden, ja es war dies die einzige, die sich überhaupt finden liess, das Christentum ist Philosophie. Es ist eine Philosophie, welche auf alle Fragen des grübelnden Menschengeistes in Bezug auf die Gottheit, die Schöpfung der Welt und das Verhältnis der Menschheit zu Gott eine sichere und befriedigende Antwort erteilt; es ist Philosophie, weil es zur Führung eines wahrhaft philosophischen, echt tugendhaften Lebens die Anleitung giebt; es ist Philosophie, weil es das Rätsel über das Endgeschick des Menschen löst und die sichere

---

[1]) Cf. Eusebius, hist. eccl. IV, 3, 3. Chronicon ed. Schoene, II, 166. Hieronymus, de viris illustribus c. 20. Ep. 70 ad Magnum, opp. I, 426. Harnack, Texte und Untersuchungen I, 1. 2, 110 f.

[2]) Cf. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte I, 420 ff.

Hoffnung auf Unsterblichkeit darbietet. Die tieferen Geheimnisse der christlichen Lehre, die nicht rational genug erschienen, stellte man vorläufig, um nicht von vornherein abzustossen, noch zurück. Doch ganz fehlte das geheimnisvolle, wunderbare Element doch nicht; dies lag darin, dass das Christentum als eine von oben her offenbarte Philosophie dargestellt wurde; konnte man die Berechtigung dieses Anspruches erweisen, — und man war durch den Weissagungsbeweis dazu imstande, — dann muste es sich als die allein berechtigte, weil am sichersten verbürgte Philosophie empfehlen. In dem Ausdruck „offenbarte Philosophie" lag ja allerdings eigentlich ein Widerspruch, aber er wurde nicht als solcher empfunden; bald hob man das eine Moment, die Offenbarung, bald das andere, die Philosophie, mehr hervor, ganz fehlte aber weder das eine noch das andere. Melito hat fast das ganze Gewicht auf den philosophischen Charakter des Christentums gelegt; in dem kurzen, uns erhaltenen Fragment der Apologie bezeichnet er es zweimal mit ἡ καθ' ἡμᾶς φιλοσοφία [1]) und mit τῆς βασιλείας σύντροφος φιλοσοφία. [1]) Auch der Ausdruck ὁ καθ' ἡμᾶς λόγος [2]) bewegt sich noch in dieser Richtung, mag auch immerhin hier schon der Begriff der Offenbarung mit hineinspielen; ebenso konnte das τὸ τῶν θεοσεβῶν γένος [3]) noch allenfalls als zu der Sphäre der Philosophie gehörig betrachtet werden, denn das σέβεσθαι θεόν war doch das Charakteristikum dieser christlichen „Philosophie" im Gegensatze zu jeder anderen. An einer Stelle jedoch tritt auch die andere Seite des Christentums, welche die Apologeten hervorkehren konnten, sein Offenbarungscharakter, hervor; Melito schreibt hier: ἣν καὶ οἱ πρόγονοί σου πρὸς ταῖς ἄλλαις θρησκείαις ἐτίμησαν. [4]) Hier wird das Christentum einfach als eine Religion wie andere Religionen auch angesehen. Man kann daher nicht sagen, dass Melito es lediglich als Philosophie aufgefasst habe; doch ist festzuhalten, dass diese Betrachtungsweise weit überwiegt. [5])

Diese gewährte ihm aber auch die Möglichkeit, beim Kaiser denselben Schutz, den die Anhänger der verschiedenen Philosophenschulen genossen, auch für das Christentum und seine Bekenner in Anspruch zu nehmen. Auch sonst hat Melito alles, was nur irgendwie die christliche Religion empfehlen konnte, in seiner Verteidigungsschrift verwertet.

---

1) Eusebius, hist. eccl. IV, 26, 7.
2) Eusebius, hist. eccl. IV, 26, 8. 9.
3) Eusebius, hist. eccl. IV, 26, 5.
4) Eusebius, hist. eccl. IV, 26, 7.
5) Cf. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte I, 429, not. 5.

Die früheren Kaiser haben stets das Christentum zusammen mit den übrigen Kulten, die im römischen Reiche gepflegt wurden, geehrt, und, wodurch diese Hochachtung sich zeigte, geschützt.[1]) Nur zwei Herrscher, Nero und Domitian, machen eine Ausnahme; aber auch sie haben die Bekenner der christlichen Religion nicht etwa verfolgt, sondern nur ihren Glauben verdächtigen wollen (ἐν διαβολῇ καταστῆσαι ἠθέλησαν.) Und auch hierzu sind sie nicht aus eigenem Entschlusse gelangt, sondern lediglich von einigen übelwollenden Menschen missleitet,[2]) welche auch allerlei hässliche Gerüchte über die Christen ausgestreut haben; das ungebildete Volk hat sie, wie dies ja seine Weise ist, eifrig aufgegriffen, weiter entwickelt und überliefert, und so haben dieselben bis jetzt ihre Lebenskraft bewahrt und werden von Unverständigen für wahr gehalten.[3]) Die Beurteilung, welche Melito hier der neronischen und domitianischen Verfolgung zu teil werden lässt, ist die für ihre Urheber denkbar günstigste; es war eigentlich gar keine Verfolgung, und die beiden Kaiser sind nur durch die Vorstellungen anderer zu einem gewissen Vorgehen gegen die Christen getrieben; ihre einzige Schuld besteht darin, dass sie diesen äusseren Einflüssen weiter, als sie durften, nachgaben. Man kann durchaus nicht sagen, dass diese Auffassung Melitos falsch ist; die beiden Verfolgungen unter Nero und Domitian liessen sich streng genommen nicht mit diesem Namen bezeichnen, und dass die Kaiser durch äussere Einflüsse zum Einschreiten wider das Christentum gebracht sind, nicht aus eigener Initiative gehandelt haben, ist überaus wahrscheinlich, denn, wäre das letztere der Fall, so müsste man schon eher an eine allgemeine, systematische und prinzipielle Verfolgung des Christentums denken, wovon hier aber noch nicht die Rede sein kann. Doch sind dies im Grunde genommen moderne Erwägungen; aus dem Munde eines kirchlichen Schriftstellers des 2. Jahrhunderts klingt ein derartiges Urteil über Nero und Domitian und die von ihnen veranlassten Belästigungen der Christen höchst überraschend, — man erinnere sich nur, wie Nero und Domitian bei Tertullian,[4]) Eusebius[5]) und besonders in

---

[1]) Eusebius, hist. eccl. IV, 26, 7: ἣν καὶ οἱ πρόγονοί σου πρὸς ταῖς ἄλλαις θρησκείαις ἐτίμησαν.

[2]) Eusebius, hist. eccl. IV, 26, 9: μόνοι πάντων ἀναπεισθέντες ὑπό τινων βασκάνων ἀνθρώπων τὸν καθ' ἡμᾶς ἐν διαβολῇ καταστῆσαι λόγον ἠθέλησαν Νέρων καὶ Δομετιανός.

[3]) Eusebius, hist. eccl. IV, 26, 9: ἀφ' ὧν καὶ τὸ τῆς συκοφαντίας ἀλόγῳ συνηθείᾳ περὶ τοὺς τοιούτους ῥυῆναι συμβέβηκε ψεῦδος.

[4]) Tertullian, Apolog. c. 5: Domitianus . . . portio Neronis de crudelitate.

[5]) Eusebius, hist. eccl. II, 22, 4. 25, 1. 2. 3. III, 17. 21, 7.

der Schrift des Lactantius de mortibus persecutorum[1]) wegkommen,[2]) — aber im Zusammenhange mit Melitos Gesamtauffassung von dem Verhältnis des Kaisertums zum Christentum nur natürlich. Dieselbe Betrachtungsweise kehrt wieder bei der Beurteilung des Hadrian und des Antoninus Pius; sie haben beide durch Erlasse unter Androhung von Strafen jede Veränderung der gegenwärtigen Stellung zu den Christen verboten. In geschickter Weise wählt Melito das amphibolische Wort νεωτερίζειν, welches zugleich »Neuerungen beginnen« und »Tumulte veranlassen« bedeuten kann; er will offenbar den Gedanken nahelegen, dass thätliche Feindschaft gegen das Christentum und öffentlicher Aufruhr einander zum Verwechseln ähnlich sehen. Für Hadrian beruft er sich auf dessen Edikt an Minucius Fundanus,[3]) dessen Verbote der Belästigung der Unschuldigen und der Begünstigung böswilliger Verleumder, die den Besitz der Christen durch ihre Denunziation an sich zu bringen hofften,[4]) Melito an einer anderen Stelle sich zu eigen macht, und in seine Ausführungen einfügt.[5]) Das strenge Verbot des νεωτερίζειν περὶ τῶν Χριστιανῶν findet sich wiederholt in den Erlassen des Antoninus Pius an verschiedene Communen Griechenlands, an die von Larissa, Thessalonich, Athen und ganz Achaia.[6])

So bahnt Melito sich den Uebergang zu Mark Aurel selbst; er versichert ihn seines festen Glaubens an die gleichen Gesinnungen, wie seine Vorgänger in der Herrschaft sie gehabt und zum Wohle des Reichs durchgeführt hatten. Ja von diesem Kaiser erwartet er bei dessen bekannter Menschenfreundlichkeit und philosophischen Ueberzeugungen noch mehr, eine Erfüllung sämtlicher

---

[1]) Lactantius, de mortibus persecutorum c. 2. 3. in Lactantii opera ed. J. L. Bünemann. Lipsiae 1739, p. 1372—1379. Aehnlich Sulpicius Severus, Chronicorum II, 28, 3. ed. Halm 1866 p. 83.

[2]) Interessant ist, dass Melito Trajan nicht erwähnt, was sich daraus erklärt, dass er ihn als Freund der Christen nicht nennen konnte, ebenso wenig als Feind derselben, wenn nicht seine Aufstellungen in Bezug auf das gute Verhältnis aller Kaiser zum Christentum, Nero und Domitian ausgenommen, einen argen Stoss erleiden sollten.

[3]) Eusebius, hist. eccl. IV, 9. Justinus Apol. I, c. 68, ed. Otto p. 190—193, lateinischer Text bei Rufin, hist. eccl. IV, 9.

[4]) Bei Rufin l. c.: ne et innoxii perturbentur et calumniatoribus latrocinandi tribuatur occasio.

[5]) Eusebius, hist. eccl. IV, 26. 5: οἱ γὰρ ἀναιδεῖς συκοφάνται καὶ τῶν ἀλλοτρίων ἐρασταὶ τὴν ἐκ τῶν διαταγμάτων ἔχοντες ἀφορμὴν, φανερῶς λῃστεύουσι, νύκτωρ καὶ μεθ' ἡμέραν διαρπάζοντες τοὺς μηδὲν ἀδικοῦντας.

[6]) Eusebius, hist. eccl. IV, 26, 10: ὁ δὲ πατήρ σου . . . ταῖς πόλεσι περὶ τοῦ μηδὲν νεωτερίζειν περὶ ἡμῶν ἔγραψεν, ἐν οἷς καὶ πρὸς Λαρισαίους καὶ πρὸς Θεσσαλονικεῖς καὶ Ἀθηναίους καὶ πρὸς πάντας Ἕλληνας.

Wünsche der Christen.[1]) Es waren zwei geschickte Schachzüge, sowohl die Zusammenstellung Mark Aurels mit seinen Vorgängern — sollte er sich in Widerspruch zu ihren Erlassen setzen? — als die Erinnerung an seine Philosophie: war es anzunehmen, dass der philosophische Kaiser zu den Leuten, welche die Philosophie so hoch hielten und deren ganze Religion Philosophie war, sich feindlich stellte? So kann Melito den nach aller Wahrscheinlichkeit dem Christentum günstig gesinnten Kaiser um Schutz bitten in der neuen Verfolgung, die sich in Asien wider die christliche Religion und ihre Bekenner erhoben hatte. Die Berechtigung seiner Bitte beweist er durch verschiedene Gründe: er setzt die Beispiellosigkeit eines derartigen Vorgehens auseinander,[2]) deutet den Widerspruch an, der darin liegt, dass gerade das Geschlecht der Gottesverehrer verfolgt wird,[3]) und weist auf die Neuheit der jetzt erlassenen Edikte hin, welche die Continuität und die Gleichartigkeit der Gesetzgebung des Staates in Bezug auf die Behandlung der Angehörigen der christlichen Religion in störender Weise vernichten.[4]) Endlich macht er Mark Aurel auf die unausbleiblichen Folgen dieses Vorgehens gegen die Christen aufmerksam: unverschämte Denunziatoren haben jetzt eine günstige Gelegenheit erlangt, ihrer Habsucht alle Zügel schiessen zu lassen; sie zeigen die Christen bei der Obrigkeit an und, während diese gefänglich eingezogen werden, dürfen sie ungehindert und ohne Scheu bei Tage und bei Nacht die Häuser der Christen plündern und aus ihnen herausschleppen, was nur irgendwie ihr Verlangen reizt.[5])

Wenn dieses Edikt, wie bei seiner unerhörten Strenge und Grausamkeit wohl anzunehmen ist, nicht vom Kaiser ausgeht, dann haben die Christen ein Recht, gegen derlei Belästigungen und Beschädigungen ihres Eigentums um den Schutz des Herrschers zu bitten.[6]) Ist es aber vom Kaiser erlassen, dann wollen sie sich unter seinen Willen beugen und es gutheissen,[7]) denn da es einen totalen Widerspruch in sich schliesst, dass ein gerechter Regent irgend etwas

---

[1]) Eusebius, hist. eccl. IV, 26, 11: σὲ δὲ καὶ μᾶλλον περὶ τούτων τὴν αὐτὴν ἐκείνοις ἔχοντα γνώμην, καὶ πολύ γε φιλανθρωποτέραν καὶ φιλοσοφωτέραν, πεπείσμεθα πάντα πράσσειν ὅσα σοῦ δεόμεθα.

[2]) Eusebius, hist. eccl. IV, 26, 5: τὸ γὰρ οὐδεπώποτε γενόμενον.

[3]) Eusebius, hist. eccl. IV, 26, 5: νῦν διώκεται τὸ τῶν θεοσεβῶν γένος.

[4]) Eusebius, hist. eccl. IV, 26, 5: καινοῖς ἐλαυνόμενον δόγμασι κατὰ τὴν Ἀσίαν.

[5]) Eusebius, hist. eccl. IV, 26, 5: cf. p. 104. not. 5.

[6]) Eusebius, hist. eccl. IV, 26, 6: εἰ δὲ καὶ παρὰ σοῦ μὴ εἴη ἡ βουλὴ αὕτη καὶ τὸ καινὸν τοῦτο διάταγμα, ὃ μηδὲ κατὰ βαρβάρων πρέπει πολεμίων, πολὺ μᾶλλον δεόμεθά σου μὴ περιιδεῖν ἡμᾶς ἐν τοιαύτῃ δημώδει λεηλασίᾳ.

[7]) Eusebius, hist. eccl. IV, 26, 6: καὶ εἰ μὲν σοῦ κελεύσαντος ταῦτα πράττεται, ἔστω καλῶς γινόμενον.

Ungerechtes anordnet, werden die Christen willig »das Geschenk eines derartigen Todes« ertragen (φέρομεν τοῦ τοιούτου θανάτου τὸ γέρας).[1]) Dann stellt sich aber auch Melito ausschliesslich auf den Rechtsstandpunkt, und wie man auch den schlimmsten Verbrecher nicht ungehört verurteilt, so verlangt er von Marcus Aurelius zunächst eine genaue, sorgfältige Untersuchung der Christen und dann eine gerechte richterliche Entscheidung, ob sie des Todes würdig sind oder in Ruhe und Sicherheit zu leben verdienen.[2])

Nach dieser eingehenden Analyse der melitonischen Apologie wird es sich gezeigt haben, mit welch' einem historischen, juristischen und diplomatischen Geschick sie abgefasst ist; alles, was irgendwie zur Rechtfertigung und Empfehlung des Christentums dienen konnte, ist herangezogen und verwertet,[3]) und wie fein, vorsichtig und behutsam drückt Melito sich aus!

Welch' einen Eindruck sie auf Mark Aurel gemacht hat, ob sie erreichte, was der Verfasser bezweckte, eine Sistierung der kleinasiatischen Verfolgung, wissen wir nicht; aber selbst wenn sie zunächst Erfolg hatte, kann sie doch keine Veränderung der Stimmungen und Gesinnungen des Kaisers zu Gunsten der Christen hervorgerufen haben, denn er erliess sogar dem Rechtsbuch einverleibte Gesetze, die, allerdings ohne die Christen namentlich aufzuführen, ihre Spitze gegen sie kehrten,[4]) und dass es ihm mit seiner Feindschaft gegen das Christentum blutiger Ernst sei, bewies er noch im Jahre 177 durch die über die Gemeinden zu Lyon und Vienne verhängte Verfolgung.[5])

---

[1]) Eusebius, hist. eccl. IV, 26, 6: δίκαιος γὰρ βασιλεὺς οὐκ ἂν ἀδίκως βουλεύσαιτο πώποτε. καὶ ἡμεῖς ἡδέως φέρομεν τοῦ τοιούτου θανάτου τὸ γέρας.

[2]) Eusebius, hist. eccl. IV. 26, 6: ταύτην δέ σοι μόνην προσφέρομεν δέησιν, ἵνα αὐτὸς πρότερον ἐπιγνοὺς τοὺς τῆς τοιαύτης φιλονεικίας ἐργάτας δικαίως κρίνειας, εἰ ἄξιοι θανάτου καὶ τιμωρίας ἢ σωτηρίας καὶ ἡσυχίας εἰσίν.

[3]) In dem vom Verfasser des Chronicon paschale p. 483 erhaltenen Fragmente der Apologie verwahrt sich Melito gegen den Vorwurf des Götzendienstes und präcisirt das, was den Christen heilig ist, durch die Worte: μόνου θεοῦ, τοῦ πρὸ πάντων καὶ ἐπὶ πάντων, καὶ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ, ὄντος θεοῦ, λόγου πρὸ αἰώνων, ἐσμὲν θρησκευταί. Ueber die Ausdrücke ὄντος θεοῦ, λόγου πρὸ αἰώνων und die vom Chronicon paschale p. 482 behauptete Abhängigkeit Melitos von Justin siehe unten.

[4]) Modestinus, Dig. lib. 48. Tit. 19. l. 30: Si quis aliquid fecerit, quo leves hominum animi superstitione numinis terrerentur, Divus Marcus huiusmodi homines in insulam relegari rescripsit. Julii Pauli sent. recept. lib. V, Tit. 21. § 2: Qui novas, et usu vel ratione incognitas religiones inducunt, ex quibus animi hominum moveantur. honestiores deportantur, humiliores capite puniuntur; bei Gieseler, Lehrbuch der Kirchengeschichte [4]. I, 1, 174, not. 5.

[5]) Eusebius, hist. eccl. V, 1—3.

# IV. Kapitel.

## Die Theologie Melitos.

### Erster Abschnitt.

### Die Erkenntnisquellen und ihre Anwendung.

#### Erster Teil.

#### Bibelkanon und Regula fidei.

Noch bedeutender als durch seine apologetische Wirksamkeit ist Melito für die Folgezeit durch seine Theologie geworden. Bei ihm zuerst, noch lange vor Origenes, kann man von einer wissenschaftlichen Behandlung theologischer Fragen ex professo, nicht nur gelegentlich bei der Bekämpfung der Häretiker, wie es noch bei Irenäus der Fall ist, von einem geschlossenen System sprechen, wo eine Grundlehre in die Mitte gerückt ist und um diesen Centralpunkt alle übrigen Aussagen in einheitlicher und organischer Weise sich gruppieren. Und hier hat Melito gerade die das Wesen des Christentums im Unterschiede von allen übrigen Religionen am deutlichsten charakterisierende Lehre, die Christologie, auf das stärkste hervorgehoben und nach rückwärts mit der Theologie in feste Verbindung gebracht, nach vorwärts auf das innigste an die Soteriologie geknüpft.

Dass es ihm möglich wurde, ein geschlossenes theologisches und bei aller Wissenschaftlichkeit, mit der es behandelt ist, doch kirchliches System zu liefern, an dem auch die spätere Orthodoxie an fast keinem Punkte etwas auszusetzen haben konnte, erklärt sich zumeist daraus, dass er, wahrscheinlich als der erste, einen abgeschlossenen Kanon vor sich hatte und nur auf dem Grunde der in ihm enthaltenen Schriften seine Theologie aufbaute. Er hat sich eifrig für den Kanon, in erster Linie des alten Testaments, interessiert, zum Zweck sicherer Feststellung desselben eine Reise nach Palästina gemacht und dort auf das gewissenhafteste nach dem Umfange des Kanons bei den Juden sich erkundigt.[1]) Als das Resultat

[1]) Eusebius, hist. eccl. IV, 26, 14: ἀνελθὼν οὖν εἰς τὴν ἀνατολὴν, καὶ ἕως τοῦ τόπου γενόμενος ἔνθα ἐκηρύχθη καὶ ἐπράχθη, καὶ ἀκριβῶς μαθὼν τὰ τῆς παλαιᾶς διαθήκης βιβλία.

seiner Bemühungen teilt er ein Verzeichnis der Schriften des alten Testaments in der Vorrede zu seinem ἐκλογαί mit, das erste, welches uns innerhalb der christlichen Kirche entgegentritt. Es enthält die sämtlichen Bücher des hebräischen Kanons, nur Nehemia und Esther sind nicht genannt. Das Fehlen der ersteren Schrift erklärt sich wohl sicherlich daraus, dass Esra und Nehemia als ein Buch zusammengenannt sind, wie sie denn auch bei den jüdischen Gelehrten als ein Buch gelten. Dagegen hat er sicherlich Esther absichtlich ausgelassen, jedenfalls weil ihm die jüdische Gesinnung, die es atmet, nicht gefiel und er die Schrift nicht als kanonisch ansah.[1]) Interessant ist es, die Reihenfolge der Schriften bei Melito zu beobachten und mit dem hebräischen Kanon und dem der LXX zu vergleichen. Bis zu den Büchern der Chronik schliesst er sich auf das engste an die LXX an, zählt auch ebenso wie sie die zwei Bücher Samuelis nicht selbständig, sondern als erstes und zweites Buch Βασιλειῶν. Dann aber verlässt er beide Vorlagen und nennt, in der Reihenfolge im einzelnen die LXX nach dem hebräischen Kanon korrigierend, die Psalmen, die Proverbien, die er irrtümlich als mit der Σοφία identisch angesehen zu haben scheint,[2]) den Ekklesiastes, das Hohelied und Job. Hierauf folgen nach dem hebräischen Kanon Jesaias und Jeremias, dann die zwölf kleinen Propheten ἐν μονοβίβλῳ, denen sich Daniel und Ezechiel anschliessen. Dazu, dass er dem Ezechiel den eigentümlichen Platz des letzten der Propheten anwies, wird er wohl durch die Stellung, welche dieses Buch bei den LXX einnimmt, veranlasst sein; nur kehrte er hier wieder die Reihenfolge: Ezechiel, Daniel um, weshalb, wissen wir nicht. Das Buch Esra macht dann als letztes den Beschluss, ebenso wie bei dem Hebräer. Im allgemeinen folgt Melito also in Bezug auf die Anordnung der einzelnen Bücher den LXX, welche er aber wiederholt nach dem hebräischen Kanon korrigiert hat; an einer Stelle, beim Uebergang von der Chronik zu den Psalmen, hat er unabhängig von beiden Vorlagen eine neue Reihenfolge gebildet; der Grund, der ihn hierzu bestimmte, lässt sich nicht einmal vermuten.

---

[1]) So urteilen auch Diestel, Geschichte des Alten Testamentes in der christlichen Kirche. Jena 1869. S. 22, Nitzsch, Grundriss der Dogmengeschichte. Berlin 1870. p. 247. und Otto l. c. IX, 439 gegen Bleek, Einleitung in das Alte Testament. 5. Aufl. von J. Wellhausen. Berlin 1886. S. 511.

[2]) G H O haben allein καὶ ἡ Σοφία, alle übrigen Codices ἡ καὶ Σοφία, diese letztere Lesart ist anzunehmen. Wäre die andere richtig, so hätte Melito hier ein Apocryphum aufgenommen; dann würde er sich sicherlich aber nicht auf dieses eine beschränkt haben.

Immerhin ist diese Feststellung des hebräischen Kanons mit Beschränkung auf die Bücher, die auch bei den Juden anerkannt waren, und mit Ausschluss aller Apokryphen, ein epochemachendes Werk; denn, da jetzt diese Schriften als allein normativ in der Kirche galten, wurde jeder Benutzung anderer Bücher, was man bis dahin noch ohne Bedenken zugestanden hatte, vor allem auch der Verwendung der so beliebten jüdischen Apokalypsen, ein fester Damm entgegengesetzt. Interessant ist, dass Melito, der überzeugte Chiliast, auf diese Weise selbst angefangen hat, dem Chiliasmus das Grab zu bereiten, denn gerade aus den jüdischen Apokalypsen gewannen diese Erwartungen immer neue Nahrung; von jetzt an durfte man sich aber nicht mehr auf sie berufen, was allerdings nicht hinderte, dass die Anschauungen, die schon in der Kirche vorhanden waren, noch eine Zeitlang weiter wucherten.

Den so aufgestellten Kanon nennt Melito τὰ παλαιὰ βιβλία[1]) oder genauer τὰ τῆς παλαιᾶς διαθήκης βιβλία;[2]) diese Ausdrücke sind aber nicht anders denkbar, als wenn der Gegensatz τὰ καινὰ βιβλία und τὰ τῆς καινῆς διαθήκης βιβλία auch vorhanden war. Für Melito muss also zum mindesten der Begriff, wahrscheinlich auch der Kanon des neuen Testamentes existiert haben.[3]) Dann ist er aber aller Wahrscheinlichkeit nach der erste Theologe in der Kirche, der einen solchen gekannt hat. Wie wichtig diese Thatsache ist, lehrt aber ein einziger Blick auf die Geschichte des 2. Jahrhunderts; mit dem Vorhandensein des neuen Testaments als eines Ganzen und der Zusammenstellung desselben mit dem alten als in gleicher Weise verbindlich und normativ haben wir das nachapostolische Zeitalter hinter uns und stehen schon in den Vorhallen der altkatholischen Kirche. So bildet für uns die Person Melitos das Bindeglied für das Verständnis des Zusammenhangs beider Zeiten.

Dies gilt von ihm auch noch in einer anderen Hinsicht. Wir können nämlich bei ihm Spuren einer Regula fidei entdecken, wenn auch nur mühsam, weil sie nur gelegentlich vermischt mit anderen Worten in ihren einzelnen Stücken hervortritt. Dass Melito eine

---

[1]) Eusebius, hist. eccl. IV, 26, 13.
[2]) Eusebius hist. eccl. IV, 26, 14.
[3]) Dies ist auch die Ansicht von Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte I, 308, not. 2. Voigt, Eine verschollene Urkunde des antimontanistischen Kampfes. Leipzig 1891, S. 168. 169 zweifelt, ob bei Melito „διαθήκη schon die einzelne Schriftensammlung bezeichnete", und es nicht vielmehr lediglich in dem Sinne von „Bund" zu fassen sei, aber er hat seinen Zweifel durch die Bemerkung S. 169, Anm. 1 und den Vergleich von Eusebius, hist. eccl. IV, 26, 14 und hist. eccl. VI, 25, 1 selbst widerlegt.

solche besessen hat, ist an sich wahrscheinlich; Rom besass schon in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts eine solche, die es vielleicht aus Kleinasien erhalten hat, und das Vorhandensein einer ganz ähnlichen in der Gemeinde zu Smyrna können wir etwa für dieselbe Zeit aus Ignatius ad Trall. c. 9, ad Magnes. c. 11, ad Smyrn. c. 1 und Polykarps Philipperbriefe nachweisen. Da wäre es sehr zu verwundern, wenn ein Decennium später Melito keine Regula fidei gehabt hätte. Und in der That weisen verschiedene Ausdrücke in seinen Schriften auf ihr Vorhandensein hin. Im ersten syrischen Fragmente,[1]) erwähnt Melito wiederholt als Thatsachen, die von grosser Bedeutung seien, das 1. iudicari, 2. videri, 3. prehendi, 4. mensurari, 5. pati, 6. mori, und 7. sepeliri des Herrn. Wichtig erscheinen auch die Worte 8. incarnatus ... in utero virginis, 9. et natus ... homo. Von diesen Ausdrücken kehren wieder im zweiten Fragmente[2]) der letzte in etwas anderer Fassung und umschrieben (8. corpus ex formatione nostra texuit sibi und 8. a Maria portatus et patre suo indutus), im dritten syrischen Stücke[3]) derselbe als 8. qui in virgine incarnatus est, . . . 9. qui Bethlehemi natus est, ebenso 3. qui a sacerdotibus comprehensus est, 1. qui a Pilato iudicatus est, — der Name Pilatus findet sich auch im zweiten Fragment: stabat coram Pilato, — 7. qui in terra sepultus est. Als neu treten hier auf 10. qui e mortuis surrexit, 11. qui apostolis apparuit, 12. qui ad coelos sublatus est, 13. qui ad dextram patris sedet. Auch 14. qui clavis in carne fixus est und 15. qui in ligno suspensus est sind hierher zu rechnen. Gerade der Schluss des dritten Fragments in seiner rythmischen Gliederung und seinem hymnischen Schwunge macht entschieden den Eindruck, als ob er ein längeres Stück einer Regula bilde. Im vierten Fragment[4]) kehren dann wieder 8. qui in virgine corporatus est, 15. in ligno suspensus, 7. in terra sepultus est, 10. qui e mortuis surrexit, 9. natus est ex Maria, 6. qui occisus est oder mortuus est; dann wieder 15. crucifixus est, 7. sepultus est, 15. tollitur in lignum, 15. pendet, 14. fixus est, 10. surrexit e mortuis, 12. adscendit in altitudinem coeli, 5. passus est, 1. iudicatus est, 7. sepultus est, 8. qui in virgine corporatus est, 15. qui in ligno suspensus est, 7. qui in terra sepultus est, 10. qui e mortuis surrexit, 12. qui adscendit ad altitudinem coeli und 13. sedet ad dextram patris.

[1]) Otto l. c. IX, 419.
[2]) Otto l. c. IX, 419. 420.
[3]) Otto l. c. IX, 420. 421.
[4]) Otto l. c. IX, 421—423.

Hiernach lassen sich die einzelnen Stücke der Glaubensregel mit annähernder Sicherheit feststellen, unter Vergleichung der Reste der Regula fidei bei Ignatius und Polykarp. Die letztere enthielt: ad Magn. c. 11: ἐν τῇ γεννήσει καὶ τῷ πάθει καὶ τῇ ἀναστάσει τῇ γενομένῃ ἐν καιρῷ τῆς ἡγεμονίας Ποντίου Πιλάτου. ad Trall. c. 9: τοῦ ἐκ γένους Δαβίδ, τοῦ ἐκ Μαρίας, ὃς ἀληθῶς ἐγεννήθη, ἔφαγέν τε καὶ ἔπιεν, ἀληθῶς ἐδιώχθη ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου, ἀληθῶς ἐσταυρώθη καὶ ἀπέθανεν, βλεπόντων τῶν ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ ὑποχθονίων. ὃς καὶ ἀληθῶς ἠγέρθη ἀπὸ νεκρῶν, ἐγείραντος αὐτὸν τοῦ πατρὸς αὐτοῦ. ad Smyrn. c. 1: εἰς τὸν κύριον ἡμῶν, ἀληθῶς ὄντα ἐκ γένους Δαβὶδ κατὰ σάρκα, υἱὸν θεοῦ κατὰ θέλημα καὶ δύναμιν θεοῦ γεγενημένον ἀληθῶς ἐκ παρθένου, βεβαπτισμένον ὑπὸ Ἰωάννου, ἵνα πληρωθῇ πᾶσα δικαιοσύνη ὑπ' αὐτοῦ, ἀληθῶς ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου καὶ Ἡρώδου τετράρχου καθηλωμένον ὑπὲρ ἡμῶν ἐν σαρκὶ . . . ἵνα ἄρῃ σύσσημον εἰς τοὺς αἰῶνας διὰ τῆς ἀναστάσεως εἰς τοὺς ἁγίους καὶ πιστοὺς αὐτοῦ . . . Hier scheinen nur die durch ἀληθῶς eingeleiteten Sätze dem Glaubensbekenntnis anzugehören, jedenfalls fehlt in dem verwandten altrömischen Symbol jede Bezugnahme auf die Taufe Jesu. Polycarpus ad Phil. 2: εἰς τὸν ἐγείραντα τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν ἐκ νεκρῶν καὶ δόντα αὐτῷ δόξαν καὶ θρόνον ἐκ δεξιῶν αὐτοῦ, ᾧ ὑπετάγη τὰ πάντα ἐπουράνια καὶ ἐπίγεια, ᾧ πᾶσα πνοὴ λατρεύει, ὃς ἔρχεται κριτὴς ζώντων καὶ νεκρῶν· . . . ὁ δὲ ἐγείρας αὐτὸν ἐκ νεκρῶν καὶ ἡμᾶς ἐγερεῖ . . . Stücke dieses Symbols müssen demnach gewesen sein: Gottessohnschaft, Geburt aus Maria, Leiden unter Pontius Pilatus, Kreuzigung, Tod, Auferstehung Herrschaft mit dem Vater.

Von den einzelnen Ausdrücken, die ich oben bei Melito nachgewiesen habe, scheinen in dessen Symbol mit ziemlicher Sicherheit folgende gestanden zu haben. No. 8 incarnatus in virgine oder in utero virginis, No. 9 natus ex Maria oder natus Bethlehemi, No. 1 iudicatus a Pilato, No. 2, 3 und 4 scheinen nur Entfaltungen von No. 5 zu sein und sind daher mit dieser zu vereinigen, No. 5 passus est, No. 14 und 15 gehören wohl zusammen, clavis in ligno suspensus est, No. 6 mortuis est, No. 7 in terra sepultus est, No. 10. e mortuis surrexit. No. 11 gehört wohl mit zu No. 10, weil etwas Dementsprechendes auch bei Ignatius und Polykarp sich nicht findet, No. 12 adscendit ad altitudinem coeli und Nr. 13 sedet ad dextram patris. Ob ein Bekenntnis zur Taufe Jesu hier auch seine Stelle fand, ist sehr fraglich, da die Worte in Jordane baptizatus bei Pitra, Analecta sacra IV, 302 wahrscheinlich nur spätere Interpolation sind; auch die anderen uns bekannten ältesten Symbole nehmen hierauf keinen Bezug. Besondere Untersuchung verdient aber noch der Anfang des Symbols. Im zweiten Teile des vierten syrischen Fragments [1]) finden wir fast alle Stücke, welche wir als

[1]) Otto l. c. IX, 423.

zum Symbol gehörig in Anspruch genommen hatten, so dass man zu der Vermutung gedrängt wird, jener Satz dort bilde den Hauptteil der gesuchten Regula fidei Melitos. Hier stehen aber am Anfange die Worte: hic est qui coelum et terram fecit et initio cum patre hominem formavit, ipse qui per legem et prophetas praedicatus est; standen diese Ausdrücke in dem Symbol oder nicht? Wahrscheinlich wohl nicht, denn sie enthalten so bestimmt die Logoschristologie und sind in solchem Grade nur von ihr aus zu verstehen, dass man dann annehmen muss, auch das Bekenntnis zur Logoslehre sei in der Regula etwa durch die Worte νοῦν τέλειον, λόγον θεοῦ [1]) zum Ausdruck gekommen. Das ist aber für die Mitte des 2. Jahrhunderts ohne Beispiel, ja geradezu unerhört, so schnell hat sich die Logeslehre nicht durchgesetzt, da war es nötig, erst eine Menge Kämpfe durchzufechten, ehe man zu jenem Resultate gekommen war. Es ist darum mit Recht anzunehmen, dass jene Ausdrücke von Melito selbst herrühren als weitere Ausführungen des Symbols. Melitos Regula fidei scheint demnach, so weit wir sie rekonstruieren können, folgendermassen gelautet zu haben:

πιστεύω
εἰς Ἰησοῦν Χριστόν, υἱὸν θεοῦ, τὸν κύριον ἡμῶν,
ὃς ἐσαρκώθη (ἐν κοιλίᾳ τῆς παρθένου?) ἐν τῇ παρθένῳ.[2])
ὃς ἐγεννήθη ἐκ Μαρίας,
ὃς ἐκρίθη ὑπὸ Πιλάτου,
ὃς ἔπασχεν,
ὃς καθηλώθη πρὸς τὸ ξύλον,
ὃς ἀπέθανεν,
ὃς ἐν γῇ ἐτάφη,
ὃς ἀνέστη ἐκ νεκρῶν,
ὃς ἀνέβη εἰς τὸ ὕψος τῶν οὐρανῶν,
ὃς κάθηται ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρός.

Nahe steht diesem Symbol das der altrömischen Kirche;[3]) nur fehlt bei Melito der Ausdruck μονογενῆ [4]) zu υἱόν, das ἐκ πνεύματος ἁγίου bei ἐγεννήθη, wie denn Melito wenigstens in den uns erhaltenen Resten seiner Schriften niemals des göttlichen Geistes Erwähnung gethan hat, und der Satz: ὅθεν ἔρχεται κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς. Dagegen hat Melito mehr: ἐσαρκώθη ἐν παρθένῳ, ἐκρίθη ὑπὸ Πιλάτου.

Diese beiden Thatsachen, die Existenz eines Schriftenkanons und einer Regula fidei bei Melito sind von einer nicht hoch genug zu

[1]) Otto l. c. IX, 420 mentem perfectam, verbum dei.
[2]) Der einfachere Ausdruck dürfte vorzuziehen sein.
[3]) In Patrum apostolicorum opp. I, 2, 115.
[4]) Allerdings spricht er einmal auch von dem primogenitum dei (Otto l. c. IX, 422), aber bei der grossen Seltenheit dieses Ausdrucks ist es sehr fraglich, ob er bei ihm im Symbol gestanden hat.

schätzenden Bedeutung für die Kenntnis Melitos sowohl als für die des 2. Jahrhunderts überhaupt.

---

## Zweiter Teil.

### Schriftbenutzung.

Durchaus als ein Kind dieses Jahrhunderts steht Melito da in seiner Verwertung der Schrift und seiner, von unserem Standpunkt aus betrachtet, höchst willkürlichen Exegese des alten Testaments. In einer Hinsicht ist er aber auch hier bedeutend und überragt seine Zeit: er hat, was keinem anderen der Theologen des 2. Jahrhunderts, wenigstens soweit wir es zu übersehen vermögen, in den Sinn gekommen ist, wirkliche Textkritik getrieben und sich um Uebersetzungsvarianten gekümmert. Wie weit dieses Bemühen reichte, lässt sich durch den Anfang des 5. (4.) Catenenfragmentes illustrieren. Hier verwirft Melito die allgemein gebräuchliche Lesart des κατεχόμενος in Gen. 22, 13 und entscheidet sich mit dem Syrer und Hebräer für κρεμάμενος.[1]) Aber was veranlasst ihn hierzu? Nicht etwa ein wirkliches Ueberzeugtsein von der Vorzüglichkeit der zweiten Lesart, sondern vielmehr das Bestreben, für seine Typologie in dem Worte κρεμάμενος eine bessere Stütze zu finden als in κατεχόμενος.[2]) Man darf darum nicht zu hoch von dieser Kritik denken, sondern muss immer beachten, dass sie nur im Dienste seiner typologisierenden und allegorisierenden Exegese steht. Das Bewustsein von dem selbständigen Werte eines jeden Ereignisses und einer jeden Person ist dieser Schriftauslegung noch nicht aufgegangen; für sie haben alle Begebenheiten und Menschen, von denen erzählt wird, keinen Selbstzweck, sondern werden nur daraufhin angesehen, welche Bedeutung sie haben. Alles kommt darauf an, den Typus aufzusuchen, d. h. das eigentümlich Vorbildliche, welches sie in Beziehung auf Christus oder Vorgänge des Gottesreichs besitzen. Das ganze alte Testament erschien auf diese Weise als ein specifisch christliches Buch, weil es in allen seinen Teilen von Christus handelte; und, wie man das christliche als das allein berechtigte Volk, mit dem Gott einen Bund geschlossen, im Gegensatz zum jüdischen ansah, so nahm man auch das alte Testament für die Kirche in Anspruch.

---

[1]) Otto l. c. IX, 418 τὸ „κατεχόμενος“ τῶν κεράτων· ὁ Σύρος καὶ ὁ Ἑβραῖος κρεμάμενός φησιν.

[2]) Dass dies der allein bestimmende Grund ist, folgt deutlich aus den Worten: ὡς σαφέστερον τυποῦν τὸν σταυρόν. Otto l. c. IX, 418.

8

Aus ihm holte man sich Aufschluss über alle möglichen religiösen und wissenschaftlichen Fragen, in Bezug auf die Kosmologie und besonders auf die Christologie. Alles in ihm wies auf Christus hin, seine Geburt und sein Leiden, Tod und Auferstehung fand man in ihm geweissagt, wofern man es nur in der richtigen Weise benutzte. Und diese Verwertung war die von Philo zum ersten Male angewandte und von den Lehrern der Kirche eifrig aufgegriffene allegorische Schrifterklärung: der offen zu Tage liegende Wortsinn genügt nicht, nur fleischliche Anschauungen können mit ihm sich begnügen, in das volle Verständnis des betreffenden Wortes führt erst die Erkenntnis des verborgenen Sinnes, den aufzufinden allerdings der Scharfsichtigkeit jedes einzelnen Auslegers anheimgestellt bleibt. Dass diese Art der Interpretation, bei der ja alles den individuellen Neigungen und Fähigkeiten überlassen war, manche absonderliche exegetische Blüten treiben musste, liegt auf der Hand, aber die altchristlichen Lehrer konnten nicht anders handeln: war das alte Testament ein christliches Buch, dann musste auch das Christentum darin gefunden werden, gleichviel, welche Wort- und Sinnverrenkungen man sich zu Schulden kommen liess und welche exegetischen Luftsprünge man machte.[1])

In welcher Weise Melito diese typologisch-allegorische Exegese getrieben hat, können wir recht deutlich an den in den Genesiscatenen erhaltenen Fragmenten studieren.[2]) Die Stücke besprechen die Opferung Isaaks, aber nur zu dem Zweck, um den Typus zu suchen. Wie der Sohn vom Vater auf den Berg geführt wird, um geopfert zu werden, wie ihm die Füsse zusammengebunden werden, wie er auf das Holz gelegt, und alles zur Schlachtung vorbereitet wird, das alles bezieht sich auf die Kreuzigung Christi.[3]) Als besonders bedeutsam wird noch das Schweigen Isaaks angesehen, wie er den Mund nicht öffnete und keinen Laut ausstiess;[4]) kurz Isaak ist der „Typusträger“ des Herrn (ἐβάστασεν καρτερῶν τὸν τύπον τοῦ κυρίου). Dann aber ändert sich das Bild: weil der Ausleger sich erinnert, dass Isaak ja nicht geopfert ist, konnte er nur bis zu einem bestimmten Punkte diesen als Typus Christi ansehen; reflektiert er über den Tod Jesu selbst, dann repräsentiert Isaak die erlöste

[1]) Cf. auch Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte I, 145 ff.

[2]) Bei Otto l. c. IX, 416—418.

[3]) Otto I. c. IX, 417: ἦν γὰρ θεάσασθαι μυστήριον καινὸν, υἱὸν ἀγόμενον ὑπὸ τοῦ πατρὸς ἐπ' ὄρος εἰς σφαγὴν, ὃν συμποδίσας ἔθηκεν ἐπὶ τὰ ξύλα τῆς καρπώσεως, ἑτοιμάζων μετὰ σπουδῆς τὰ πρὸς τὴν σφαγὴν αὐτοῦ.

[4]) Otto l. c. IX, 417: ὁ δὲ Ἰσαὰκ σιγᾷ, πεπεδημένος ὡς κριὸς, οὐκ ἀνοίγων τὸ στόμα, οὐδὲ φθεγγόμενος φωνῇ.

Menschheit, der Widder aber, der dem Abraham erschien, deutet auf Christum.[1]) Auf dieser Grundlage wird dann weiter typologisiert: da im Texte steht, dass der Widder im Gebüsche festgehalten wurde mit den Hörnern, bedeutet dieses Gezweig das Kreuz,[2]) besonders dann, wenn man die Lesart κρεμάμενος vorzieht;[3]) danach wird auch das hebräische Wort für Gebüsch, s<sup>e</sup>bak, bei den LXX Σαβέκ, erklärt durch ἄφεσις und hierdurch eine neue Beziehung auf das Kreuz gefunden, da durch dieses für die Menschheit die Vergebung der Sünden erworben ist.[4]) Bedeutungsvoll erscheint weiter, dass der Widder nicht durch ἀμνός, sondern durch κριός bezeichnet ist; die Wahl dieses Wortes ist ein Beweis dafür, dass derselbe nicht auf den jugendlichen Isaak, sondern auf den erwachsenen Christus weist.[5]) Dass die Stelle der Opferung Jerusalem war, brauchte eigentlich gar nicht mehr ausdrücklich gesagt zu werden,[6]) sondern ergab sich aus den vorhergegangenen Erklärungen ganz von selbst.

Jedenfalls ist aus dieser Probe der Exegese Melitos ersichtlich, in welchem Grade ihm die Person Christi im Mittelpunkte des Interesses stand, und wie leicht er Bezugnahmen auf dieselbe aus den verschiedenen Stellen des alten Testaments herauslas. Dies ergiebt sich auch aus einer Stelle, welche Origenes uns in seinem Psalmenkommentar erhalten hat.[7]) Dass David als Vorbild Christi aufgefasst wurde, war sehr gewöhnlich; dass dies auch von Melito geschehen sein muss, geht aus den Mitteilungen des Origenes deutlich hervor. Wie Absalom gegen die Herrschaft Davids rebellierte, so widersetzte sich auch der Teufel dem Reiche Christi; Absalom ist also als ein Typus des Satans anzusehen. Wir ersehen hieraus, dass Melito im alten Testament auch Vorbilder des Teufels in den gegen fromme Männer wirkenden Personen gesucht und gefunden hat. Vielleicht hat Origenes obige Notiz der Schrift Melitos περὶ τοῦ διαβόλου[8]) entnommen, und es ist mit Recht zu vermuten, dass Melito

---

[1]) Otto l. c. IX, 417. 418: Ἐκεῖνος (ὁ κριὸς) σφαγεὶς ἐλυτρώσατο τὸν Ἰσαάκ· οὕτως καὶ ὁ κύριος σφαγεὶς ἔσωσεν ἡμᾶς καὶ δεθεὶς ἔλυσε καὶ τυθεὶς ἐλυτρώσατο. Ἦν γὰρ ὁ κύριος ὁ ἀμνὸς ὡς ὁ κριός, ὃν εἶδεν Ἀβραὰμ κατεχόμενον ἐν φυτῷ Σαβέκ.

[2]) Otto l. c. IX, 418: τὸ φυτὸν ἀπέφαινε τὸν σταυρόν.

[3]) Otto l. c. IX, 418: τὸ „κατεχόμενος" τῶν κεράτων ὁ Σύρος καὶ ὁ Ἑβραῖος „κρεμάμενός" φησιν, ὡς σαφέστερον τυποῦν τὸν σταυρόν.

[4]) Otto l. c. IX, 418: φυτὸν Σαβέκ, τοῦτ' ἔστιν ἀφέσεως, ἐκάλεσε τὸν ἅγιον σταυρόν.

[5]) Otto l. c. IX, 418: καὶ τὸ κριὸς τοῦτ' ἀκριβοῖ· οὐ γὰρ εἶπεν „ἀμνὸς", νέος, ὡς ὁ Ἰσαάκ, ἀλλὰ „κριὸς", ὡς ὁ κύριος, τέλειος.

[6]) Otto, l. c. IX, 418: ἀπέφαινε . . . ὁ τόπος ἐκεῖνος τὴν Ἱερουσαλήμ.

[7]) Origenes, Selecta in psalmos, opp. XI, 411 und Pitra, Analecta sacra III, 373. 374. cf. oben p. 112.

[8]) Cf. p. 26, not. 2.

in diesem Werk sich damit beschäftigt hat, die Menschen des alten Testaments, welche als Typen des Teufels gelten konnten, zusammenzustellen.

Einen ganz ähnlichen Zweck müssen die sechs Bücher der ἐκλογαί verfolgt haben; nach der Zuschrift an Onesimus will Melito hierin ἐκλογὰς . . . ἔκ τε τοῦ νόμου καί τῶν προφητῶν περὶ τοῦ σώτηρος καὶ πάσης τῆς πίστεως ἡμῶν [1]) mitteilen. Hierin wird er alles verarbeitet haben, was er im alten Testament als auf Christus bezüglich ansah, ferner was auf den ganzen christlichen Glauben ging, worunter in erster Linie jedenfalls die Christologie mit all ihren Einzelheiten zu verstehen ist; dass eine derartige Schrift bei der Eigentümlichkeit der Exegese Melitos recht umfangreich werden musste,[2]) können wir uns lebhaft denken. Es ist recht wohl möglich, dass die oben besprochenen Fragmente aus den Genesiscatenen ihr angehören.

---

## Dritter Teil.

## Philosophische Erkenntnisse.

Neben dem Wissen, welches ihm die heiligen Schriften darboten, hat Melito auch Erkenntnisse der Philosophie zum Aufbau seines theologischen Systems verwertet, ja er hat es nicht verschmäht, religiöse und heilsgeschichtliche Thatsachen durch Analogien aus dem natürlichen Leben und aus kosmischen Verhältnissen dem Verständnis näher zu bringen und zu erläutern. So verweist er, um die Notwendigkeit der Taufe darzuthun, auf diejenigen Dinge, welche durch Berührung mit Wasser nicht nur an ihrem Werte nicht verlieren, sondern besser werden. Glühendes Eisen wird durch Eintauchen in Wasser gehärtet; Gold, Silber und Erz gewinnen auf diese Weise einen strahlenden Glanz.[3]) Das nach der Durchtränkung mit Wasser bearbeitete Land gewährt reichere Früchte,[4]) und durch die Ueberschwemmung des Nil allein ist Aegypten ein so gesegnetes, fruchtbares Land geworden.[5]) Höchst interessant sind auch die An-

---

[1]) Eusebius, hist. eccl. IV, 26, 13.

[2]) Eusebius, hist. eccl. IV, 26, 14: ἐξ ὧν καὶ τὰς ἐκλογὰς ἐποιησάμην, εἰς ἓξ βιβλία διελών.

[3]) Pitra, Analecta sacra II, 3. 4: ποῖος δὲ χρυσὸς ἢ ἄργυρος ἢ χαλκὸς ἢ σιδηρὸς πυρωθεὶς οὐ βαπτίζεται ὕδατι; ὁ μὲν αὐτῶν ἵνα φαιδρόνθῇ διὰ τῆς χρυας, ὁ δὲ ἵνα τονωθῇ διὰ τῆς βαφῆς.

[4]) Pitra, Analecta sacra II, 4: ἡ δὲ σύμπασα γῆ ὄμβροις καὶ ποταμοῖς λούεται καὶ λουσαμένη καλῶς γεωργεῖται.

[5]) Pitra, Analecta sacra II. 4: ἡ Αἰγυπτιακὴ γῆ λουσαμένη ποταμῷ πληθύνοντι αὔξει μὲν τὸ λήϊον, πληροῖ δὲ τὸν σταχὺν, ἑκατοντάχοα δὲ γεωργεῖ διὰ καλοῦ λουτροῦ.

schauungen Melitos über das Verhältnis von Sonne und Erde. Die Sonne, eine grosse, eherne, von Feuer durchglühte Kugel,[1]) steigt, nachdem sie ihren Tageslauf um die Erde beendet hat, hinein in den Ocean,[2]) um sich dort in ihrem βαπτιστήριον[3]) zu reinigen und zu erfrischen.[4]) Und ihr schliessen sich als getreue Begleiter der Mond und die Sterne an, um das Los, das ihr in regelmässiger Wiederkehr im Weltmeere widerfährt, zu teilen.[5]) Aber wird hierdurch nicht eine Abkühlung der Sonne bewirkt? Um die Grundlosigkeit dieser Annahme darzuthun, verweist Melito auf den Vorgang, der entsteht, wenn man eine glühende eiserne Kugel in kaltes Wasser taucht; sie zischt zwar gewaltig, aber das Feuer in ihrem Innern nimmt nicht ab an Glut.[6])

In welcher Weise Melito diese physikalischen Erkenntnisse für die Theologie verwandt hat, kann man an dem von Pitra mitgeteilten Fragment seiner Schrift περὶ λουτροῦ studieren.[7]) Die von ihm einfach als selbstverständlich vorausgesetzte Thatsache des Sonnenbades muss die Notwendigkeit der Taufe Jesu darthun, denn auch er ist eine Sonne, die, im Osten aufgegangen, den Todten in der Unterwelt und den Sterblichen auf Erden scheint.[8])

Auch sonst muss Melito häufig auf eine Besprechung philosophischer Fragen gekommen sein, worauf die Titel mehrerer seiner Schriften deuten. Hierher ist zu ziehen der λόγος περὶ ἀληθείας,[9]) der wahrscheinlich zugleich apologetische Zwecke verfolgte: vielleicht hat sich an eine Darlegung der verschiedenen Versuche, die Wahrheit zu erkennen, ein Hinweis auf die Stelle, wo dieselbe in ihrem

---

[1]) Dass Melito sie als eine solche angesehen hat, ergiebt sich evident aus dem Vergleiche in der Schrift περὶ λουτροῦ, Pitra, Analecta sacra II, 5: καθάπερ σφαῖρα χαλκῆ πυρὸς ἔνδοθεν γέμουσα.

[2]) Pitra Analecta sacra II, 4. 5: ἥλιος μὲν τὸν τῆς ἡμέρας δρόμον πύρινοις ἱππεύμασι, . . . δυσωπούμενος κάτεισιν εἰς τὸν ὠκεανόν.

[3]) Pitra, Analecta sacra II, 4: ἀμέτρητον ὠκεανὸν . . . τὸ τοῦ ἡλίου βαπτιστήριον.

[4]) Pitra, Analecta sacra II, 5: λουσάμενος βαπτίσματι μυστικῷ, σφόδρα εὐφραίνεται, τὸ ὕδωρ ἔχων τροφὴν· εἷς δὲ καὶ ὁ αὐτὸς ὢν, ὡς καινὸς τοῖς ἀνθρώποις ἀνατέλλει ἥλιος, τετονωμένος ἐκ βυθοῦ, κεκαθαρμένος ἐκ λουτροῦ.

[5]) Pitra, Analecta sacra II, 5: κατὰ δὲ τὸν τούτου δρόμον, καὶ ἡ τῶν ἄστρων κίνησις καὶ ἡ τῆς σελήνης φύσει ἐνεργεῖ· λούονται γὰρ εἰς τὸ τοῦ ἡλίου βαπτιστήριον, ὡς μαθηταί.

[6]) Pitra, Analecta sacra II, 5: καθάπερ σφαῖρα χαλκῆ, πυρὸς ἔνδοθεν γέμουσα, πολὺ φῶς ἀπαστράπτουσα, λούεται ἐν ὕδατι ψυχρῷ, μέγα ἠχοῦσα, λαμπρυπομένη δὲ ἀπ' αὐγῆς. τὸ δὲ πῦρ ἔνδοθεν οὐ σβέννυται, ἀλλὰ πάλιν ἀπαστράπτεται ἀνακαυθέν.

[7]) Pitra, Analecta sacra II, 3—5.

[8]) Pitra, Analecta sacra II, 5: εἰ δὲ ὁ ἥλιος σὺν ἄστροις καὶ σελήνῃ λούεται ἐν ὠκεανῷ, διὰ τί καὶ ὁ Χριστὸς ἐν Ἰορδάνῃ οὐ λούεται; Βασιλεὺς οὐρανῶν καὶ κτίσεως ἡγεμὼν, ἥλιος ἀνατολῆς, ὃς καὶ τοῖς ἐν ᾅδου νεκροῖς ἐφάνη καὶ τοῖς ἐν κόσμῳ βροτοῖς, καὶ μόνος ἥλιος οὗτος ἀνέτειλεν ἀπ' οὐρανοῦ.

[9]) Cf. p. 25, not. 2; p. 21, not. 2.

vollen Inhalt und in einer ihrem wahren Wesen entsprechenden Form ans Licht getreten sei, angeschlossen. Auch die Schrift περὶ φύσεως ἀνθρώπου[1]) mag philosophische Elemente enthalten haben, mit voller Sicherheit lässt sich dies behaupten von der Schrift περὶ αἰσθητηρίων.[2]) Das Gleiche gilt von dem Werk περὶ ψυχῆς καὶ σώματος;[3]) aus diesem Titel können wir ersehen, dass Melito Dichotomiker gewesen ist. Hieraus hat sich ein Fragment in syrischer Uebersetzung[4]) erhalten, das sich aber nicht mit der Seele und dem Körper des Menschen, sondern nur mit Christus beschäftigt. Vielleicht fällt aus dieser scheinbaren Discordanz zwischen Titel und Inhalt ein Licht auf Melitos Christologie (s. unten Kapitel IV, 2, 2). Ueber den Charakter der Schrift ἡ κλείς[5]) lässt sich bei dem völligen Mangel jeglichen Anhalts kein Urteil mehr fällen; dass der Titel in philosophischem Sinne zu verstehen sei,[6]) ist ebenso unwahrscheinlich, wie die Annahme, dieses Werk habe sich mit der Schlüsselgewalt beschäftigt.[7]) Am wahrscheinlichsten bleibt immer noch die Vermutung, dass es eine Erschliessung des verborgenen typischen Sinnes verschiedener wichtiger Schriftstellen enthielt,[8]) doch lässt sich dann nichts Bestimmtes über seine Anordnung vermuten. Schon die Alten, Rufin und Hieronymus, wissen, wie man aus ihrer Uebersetzung sehen kann, nichts Genaues mehr.

---

## Zweiter Abschnitt.

## Die systematische Theologie.

### Erster Teil.

### Theologie und Logologie.

Auf der Grundlage der heiligen Schrift, in enger Anlehnung an die Regula fidei und mit Benutzung seiner philosophischen Kenntnisse hat Melito sein System christlicher Lehre aufgebaut und ist wegen dieser Erkenntnisprinzipien und des geschlossenen systematischen Charakters seiner Theologie als der erste wissenschaftliche Theologe innerhalb der christlichen Kirche zu bezeichnen. Es war

---

[1]) Cf. p. 24, not. 5.
[2]) Cf. p. 24, not. 7.
[3]) Cf. p. 24, not. 8.
[4]) Bei Otto l. c. IX, 419.
[5]) Cf. p. 27, not. 1.
[6]) So Baumgarten-Crusius, Kompendium der christl. Dogmengeschichte II, 81.
[7]) So Schwegler, Der Montanismus S. 223 und Neander, Kirchengeschichte I, 2, 1167.
[8]) Dies ist auch Ottos Meinung l. c. IX, 401. 402.

ein bedeutendes Unternehmen, den allerdings auch entschieden wissenschaftlichen Systemen des Gnosticismus, die aber, weil nicht durch die Aussagen des Symbols gebunden, des kirchlichen Charakters entbehrten, eine zugleich wissenschaftliche und kirchliche Theologie entgegenzusetzen, welche trotz ihrer Verwendung alles theologischen und philosophischen Wissens durch die Bestimmungen der Glaubensregel ihre Spekulationen begrenzt wusste und die wissenschaftlich interessierten Elemente in und ausserhalb der Kirche für sich gewinnen musste. Dies war unendlich viel mehr wert, als eine gelegentliche Hervorhebung irgend eines gnostischen Lehrsatzes und seine Bekämpfung, denn auf diese Weise zeigte Melito nicht nur, wie man nicht, sondern zugleich, wie man besser spekulieren sollte. Das ist der grosse Fortschritt über die nachapostolischen und apologetischen Schriftsteller hinaus, den die Theologie Melitos repräsentiert.

Betrachten wir die Einzelheiten seines Systems genauer, so scheint sich gleich am Anfang, bei der Lehre von Gott, eine Schwierigkeit zu ergeben: es tritt uns eine Anschauung entgegen, die sich scheinbar in das Ganze seiner theologischen Ausführungen nicht eingliedern lassen will. Origenes berichtet uns nämlich,[1]) dass Melito, bewogen durch die Glieder Gottes, die im alten Testament erwähnt werden, Gott eine Leiblichkeit zugeschrieben habe. Nun wissen wir aber aus Melitos eigenen Schriften, dass er eine Unkörperlichkeit des Logos vor dessen Menschwerdung gelehrt hat;[2]) mag er nun auch davon entfernt gewesen sein, Gott den Vater und den göttlichen Logos als wesensgleich anzusehen, was sich nicht mehr mit Sicherheit ermitteln lässt,[3]) so konnte er doch nicht den Gegensatz zwischen beiden so spannen, dass er eine so grosse Verschiedenheit der Substanz beider voraussetzte, dass Gott körperlich, der Sohn aber unkörperlich wäre. Dazu kommt noch ein Umstand, um

[1]) Origenes, Selecta in Genesim, opp. VIII, 49 s.: . . . Μελίτων, συγγράμματα καταλελοιπὼς περὶ τοῦ ἐνσώματον εἶναι τὸν θεόν. Μέλη γὰρ θεοῦ ὀνομαζόμενα εὑρίσκοντες . . . ἄντικρυς φάσκουσι ταῦτα οὐχ ἕτερόν τι διδάσκειν ἢ τὴν μορφὴν τοῦ θεοῦ. Πῶς δὲ, φασί, καὶ ὤφθη ὁ θεὸς τῷ Ἀβραὰμ καὶ Μωσῇ καὶ τοῖς ἁγίοις μὴ μεμορφωμένος; Μεμορφωμένος δὲ κατὰ ποῖον χαρακτῆρα ἢ τὸν ἀνθρώπινον; Καὶ συνάγουσι μυρία ῥητὰ μέλη ὀνομάζοντα θεοῦ.

[2]) Περὶ ψυχῆς καὶ σώματος bei Otto l. c. IX, 419: pater misit filium suum e coelo sine corpore. περὶ σταυροῦ bei Otto l. c. IX, 419: venit ad nos . . . cum sit incorporeus.

[3]) Doch vergleiche man die Worte servi speciem indutus est et patris speciem non mutavit bei Otto l. c. IX, 420; hiernach muss ihm, da er eine species patris besitzt, wesentliche Gleichheit mit dem Vater zugeschrieben werden. Bewiesen wird dasselbe auch durch den Ausdruck deus ex deo bei Otto l. c. IX, 421 und durch die Thatsache, dass für Melito Gott und Christus gleiche Anbetung und Verehrung verdienen: μόνου θεοῦ, τοῦ πρὸ πάντων καὶ ἐπὶ πάντων, καὶ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ, ὄντος θεοῦ, λόγου πρὸ αἰώνων, ἐσμὲν θρησκευταί.

uns zu der Vermutung zu bestimmen, dass die Ausdrücke des Origenes nicht streng wörtlich zu fassen sind. Gennadius[1]) unterscheidet scharf und bestimmt Melito und Tertullian einerseits und die Anthropomorphiten und Audianer andererseits; hätte Melito in dem Sinne von Gott gelehrt, wie man bis jetzt allgemein auf Grund des Berichtes bei Origenes angenommen hat, so wäre diese Trennung Melitos von den Anthropomorphiten, mit deren Anschauungen dann doch seine Lehre zusammenfallen müsste, vollständig unerklärlich. Diese Ansicht wird auch, wenn wir die Worte des Origenes genauer betrachten, bestätigt. Hiernach fand Melito im alten Testamente Erzählungen von Theophanien, so von Abraham und Moses; wie kann aber, so fragte er sich bei der Lektüre dieser Stellen, Gott sich zeigen, wenn er nicht gestaltet ist? Diese Gestalt kann aber naturgemäss nur die menschliche sein; also hat Gott, wenn er den Menschen erschien, menschliche Gestalt angenommen. Dass dieselbe aber zu Gottes Substanz gehöre und von ihm untrennbar sei, kann Melito nicht behauptet haben; wie hätte er sonst von dem fleischgewordenen Logos Worte wie invisibilis, incomprehensibilis, incommensurabilis,[2]) die doch offenbar auf dessen göttliche Natur gehen, gebrauchen können? Wenn Origenes aus diesen Behauptungen Melitos zu folgern scheint, — aber auch nur s c h e i n t, gewiss ist dies nicht, da die Worte sich auch anders deuten lassen, — dass Melito anthropomorphische Vortellungen von Gott gehabt habe, so beruht dieser Schluss auf durchaus unberechtigter Konsequenzmacherei. Melito hat sicherlich entschieden in geistigem Sinne von Gott gedacht, wie seine christlichen Zeitgenossen in der Kirche überhaupt, nur hat er als das Subjekt der alttestamentlichen Theophanien nicht, wie meistens geschah, den Logos, sondern, gewiss den ursprünglichen Anschauungen der darüber berichtenden Schriftsteller mehr entsprechend, Gott selbst angenommen. Er konnte sich aber wegen der Beschränktheit der Menschen nicht eine Erscheinung des unveränderten geistigen Gottes denken und hat ihm deshalb für diese Zeiten, aber auch nur während ihrer Dauer, eine Leiblichkeit zugeschrieben. Diese Anschauungen hat er dann, sicherlich im Zusammenhang mit den alttestamentlichen Theophanien überhaupt in der Schrift περὶ ἐνσωμάτου θεοῦ[3])

---

[1]) Gennadius de dogm. eccl. c. 4: nihil corporeum (in trinitate credimus), ut Melito et Tertullianus, nihil corporaliter effigiatum, ut Anthropomorphus et Audianus.

[2]) Otto l. c. IX, 419.

[3]) Eusebius, hist. eccl. IV, 26, 2.

vorgetragen, welche jedenfalls dem Rufin und Hieronymus nicht mehr bekannt gewesen ist.[1])

Neben Gott dem Vater besteht als zweites göttliches Wesen der Sohn, den Melito als νοῦς τέλειος und λόγος θεοῦ bezeichnet hat,[2]) also mit Rücksicht auf seine innergöttliche Existenz und auf sein aussergöttliches Hervortreten. Er ist vom Vater gezeugt vor allem Anfang, ipse est qui ante lucem[3]) oder ante solem[4]) genitus est, daher ist er primogenitus dei;[5]) wie Melito sich diesen Akt der Zeugung vorgestellt hat, lässt sich nicht mehr ermitteln. Als νοῦς und λόγος θεοῦ ist der Sohn körperlos, ἄσαρκος oder ἀσώματος, sine corpore, incorporeus.[6]) Den Spekulationen über den göttlichen Geist hat Melito gar keinen oder doch nur geringen Raum gegönnt; ja aus der Art, wie er als wirksam in den Propheten und Geistern den Logos einführt (in prophetis propheta, . . . in spiritibus spiritus)[7]) und diesen selbst »Geist« (spiritus) nennt, kann man schliessen, dass er, gleich manchen anderen christlichen Lehrern der ältesten Kirche, Sohn und Geist identificiert hat.

Tritt auch das kosmologische Interesse an der Wirksamkeit des präexistenten Logos in der Welt und auf die Welt bei Melito mehr zurück, so fehlt es doch nicht ganz. Der Logos hat »im Anfange Himmel und Erde geschaffen, das Licht hervorgerufen, den Tag erhellt, die Finsternis verscheucht, die Grundlagen des Weltalls festgestellt, die Erde »aufgehängt«, die Wasser der Tiefe gesammelt, das Firmament ausgebreitet und die Welt geschmückt.«[8]) Allerdings wird ein Mithandeln des Vaters behauptet,[9]) aber die ganze Art der Ausführung zeigt, dass Melito dem Logos den Hauptanteil an der Weltgründung zugeschrieben hat. Derselbe hat denn auch, — bald wird hierbei der Vater miterwähnt, bald nicht,[10]) — nach der Schöpfung der Welt den Menschen gebildet (formavit).[11]) Seine Hauptwirksam-

---

[1]) Cf. p. 26, not. 2.
[2]) Otto l. c. IX, 420: ipsum esse mentem perfectam; verbum dei.
[3]) Otto l. c. IX, 420.
[4]) Otto l. c. IX, 422.
[5]) Otto l. c. IX, 422: nesciisti . . . hunc fuisse primogenitum dei.
[6]) Otto l. c. IX, 419.
[7]) Otto l. c. IX, 420.
[8]) Otto l. c. IX, 420: ipse est creator cum patre; 423: hic est qui initio coelum et terram; 422: qui ut lux oriretur effecit, qui diem illustravit, qui tenebras dissipavit, qui primum fundamentum fixit, qui terram suspendit, qui profundum collegit, qui firmamentum expandit, qui mundum exornavit.
[9]) Otto l. c. IX, 420: ipse est creator cum patre.
[10]) Otto l. c. IX, 420: ipse est formator hominis; 422: dominum tuum qui te formavit; andererseits 423: initio cum patre hominem formavit.
[11]) Siehe die vorhergehende Note.

keit entfaltete der göttliche Logos im Leben der Menschen, vor allem im israelitischen Volke. Dieses hat er als solches geschaffen und auserwählt, ihm seine Ehrenvorrechte verliehen und den Namen Israel gegeben;[1]) weshalb er im vornehmsten Sinne als dessen Herr anzusehen ist.[2]) Er war hier in omnibus omnia: die Führung der Patriarchen, die Gesetzgebung, die Einsetzung der Priester und die Gründung der Theokratie, die Leitung der Könige, die Inspirierung der Propheten, dies alles ist sein Werk.[3]) Bei allen wichtigen Ereignissen der israelitischen Geschichte war er thätig; die grossen Männer des alten Bundes, Noah, Abraham, Isaak, Jakob, Joseph, Moses, Josua, David und die Propheten, haben nicht von sich aus gehandelt und geredet, sondern was ihrer Thätigkeit zu Grunde lag, sie leitete und mit Kraft erfüllte, war der göttliche Logos.[4]).

So hat Melito zwar das kosmologische Wirken des Logos bei der Weltgründung und -verwaltung entschieden betont, aber sein Interesse hat sich in erster Linie der Thätigkeit desselben in der alttestamentlichen Heilsgeschichte zugewandt; ja aus der scharfen Betonung der Wirksamkeit des Logos im israelitischen Volke[5]) könnte man schliessen, dass Melito eine Ueberweisung der Israeliten an den Logos durch Gott als in erster Linie zu dessen Interessensphäre gehörig gelehrt hat.

Damit war aber der prinzipielle Gegensatz gegen den Gnosticismus so scharf und präcis wie nur irgend möglich ausgesprochen. Das Gebiet, welches nach den Anschauungen der Gnostiker von einem bösen oder jedenfalls doch weniger mächtigen Gotte verwaltet wurde, überwies Melito der Wirksamkeit des eingeborenen Sohnes des die Welt regierenden Gottes selbst. Auf diese Weise wurde die Kluft, die in den Systemen der Gnostiker zwischen den beiden Testamenten klaffte, vollständig überbrückt; derselbe Christus, von dessen Geburt, Leiden, Tod und Auferstehung das neue Testament berich-

---

[1]) Otto l. c. IX, 422: qui te formavit, eum qui te creavit, qui te honoravit, qui te Israel vocavit.

[2]) Otto l. c. IX, 422: dominum tuum.

[3]) Otto l. c. IX, 420: ipse est qui in omnibus omnia erat: ipse est qui in patriarchis patriarcha erat, in lege lex, in sacerdotibus princeps sacerdotum, in regibus gubernator, in prophetis propheta.

[4]) Otto l. c. IX, 420: hic enim est qui Noacho fuit gubernator, ipse qui Abrahamum duxit, ipse qui cum Isaaco ligatus est, ipse qui cum Jacobo peregre fuit, ipse qui cum Josepho venditus est, ipse qui cum Mose fuit dux, ipse qui cum Josua filio Nunis distribuit haereditatem, ipse qui per Davidem et prophetas praedixit passiones suas.

[5]) Man beachte besonders die Fragmente aus den Schriften de fide und εἰς τὸ πάθος bei Otto l. c. IX, 420—423.

tete, der den Menschen die Erlösung mit Gott gebracht, wirkte zugleich als präexistenter göttlicher Logos im israelitischen Volke und im alten Bunde. Diese Verknüpfung der beiden Testamente war nur möglich durch die Annahme und weitere Ausbildung der Logoslehre; darum ist sie, aufs engste vereinigt mit der Christologie, stets mit solcher Energie von Melito betont worden. Sie richtet ihre Spitze gegen die Gnostiker, und wer sie acceptiert hatte und in richtiger Weise handhabte, war nicht nur gegen alle Einwirkungen des Gnosticismus gefeit, sondern konnte auch in wirksamster Weise zum Angriff gegen ihn vorgehen.

---

## Zweiter Teil.

### Anthropologie, Christologie und Soteriologie.

In gegensätzlicher Weise gegen den Gnosticismus scheint Melito auch seine Anthropologie ausgebildet zu haben. Origenes berichtet uns, dass Melito die Gottebenbildlichkeit des Menschen in dem Körper gesehen habe;[1]) jedenfalls wird die Seele hier aber hinzuzufügen sein, so dass nach seiner Ansicht Leib und Seele nach dem Bilde Gottes geschaffen sind.[2]) Nun war es aber eine spezifisch gnostische Lehre, dass zum Wesen der Materie das Böse als ihr inhaerierend gehöre.[3]) Mit dieser Anschauung musste sich notwendig eine Verachtung des Körpers und der Leiblichkeit verbinden, die entweder die grausamste Ertötung des Fleisches oder den wildesten, zügellosesten Antinomismus im Gefolge hatte.[4]) Beide Extreme erscheinen als entschieden unchristlich. Dem gegenüber schnitt Melito die Wurzel dieser Anschauungen in radikalster Weise durch, indem er durch die oben erwähnte Lehre jeder Verachtung des nach Gottes oder Christi Bilde geschaffenen Leibes alle Berechtigung nahm.[5]) Steht dies fest, — und es ist als höchst wahrscheinlich anzunehmen, — dann werden auch die Schriften, welche mit der Anthropologie sich

---

[1]) Origenes, Selecta in Genesim, opp. VIII, 49: προδιαληπτέον πρότερον, ποῦ συνίσταται τὸ „κατ' εἰκόνα", ἐν σώματι ἢ ἐν ψυχῇ. Ἴδωμεν δὲ πρότερον, οἷς χρῶνται οἱ τὸ πρῶτον λέγοντες· ὧν ἐστι καὶ Μελίτων.

[2]) So urteilt auch Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte I. 487, not. 6.

[3]) Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte I, 219.

[4]) Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte I, 224.

[5]) Eine derartige Hochschätzung des Leibes ist in der alten Kirche nicht ganz ohne weitere Beispiele, man vergleiche Tertullian, de bapt. 5; de resurrectione carnis 6. Aus Pseudojustin, περὶ ἀναστάσεως c. 7. (ed. Otto, Corpus Apologetarum II, 232 ff.) erfahren wir auch die Motive, welche zur Annahme einer derartigen Lehre geführt haben: es ist geschehen, um gegen die Leugner der Leibesauferstehung eine Waffe zu erhalten. Diese argumentierten aus der

beschäftigt haben, — es kommen hier die Werke περὶ φύσεως ἀνθρώπου[1]) und περὶ πλάσεως[2]) in Frage, — dem Gegensatze gegen den Gnosticismus angehören.

Die vom göttlichen Logos gebildeten Menschen sind durch den Sündenfall ihrer ursprünglichen gottgemässen Bestimmung entfremdet; der Tod ist zwischen sie getreten und hat sie in das tiefe Grab gestürzt.[3]) Melito muss die ganze Menschheit als eine grosse Gesamtheit angesehen haben, die der Tod getrennt hat, so dass jetzt nur noch einzelne Glieder derselben zerstreut vorhanden sind.[4]) Dass er auch dem Teufel eine Herrschaft über die sündige Menschheit zugeschrieben hat, ist an sich wahrscheinlich, und lässt sich auch direkt beweisen aus der Art, wie das Erlösungswerk Christi bezeichnet wird mit den Worten: pede deculcavit mortem et vinxit potentem et solvit hominem.[5]) Eben hierauf weisen auch die Ausdrücke propter genus Adami quod in vinculis erat. Ganz klar wird endlich dieser Sachverhalt durch die Stelle aus Melitos Schrift περὶ ψυχῆς καὶ σώματος bei Alexander von Alexandrien: spernendo mortem

irdischen Substanz (und der Sündhaftigkeit) des Körpers gegen die Möglichkeit seiner Wiederbelebung (ἀτιμάζοντας τὴν σάρκα καὶ φάσκοντας μὴ ἀξίαν εἶναι τῆς ἀναστάσεως μηδὲ τῆς ἐπουρανίου πολιτείας, ὅτι πρῶτον αὐτῆς ἐστιν ἡ οὐσία γῆ, μετέπειτα δὲ καὶ μεστὴ γέγονε πάσης ἁμαρτίας p. 232, 1 f.). Dem gegenüber wird betont, dass das Wesen des Leibes nicht Erde, sondern Fleisch sei und dass derselbe nach Gottes Bilde geschaffen worden (σαρκικὸν δῆλον ὅτι λέγει ἄνθρωπον· φησὶ γὰρ ὁ λόγος· καὶ ἔλαβεν ὁ θεὸς χοῦν ἀπὸ τῆς γῆς καὶ ἔπλασε τὸν ἄνθρωπον· δῆλον οὐκ ὡς κατ' εἰκόνα θεοῦ πλασσόμενος ὁ ἄνθρωπος ἦν σαρκικός p. 234, 8 f.). Dann ist es aber absurd, zu behaupten, dass der von Gott nach seinem Bilde geschaffene Leib ohne Ehre und Wert sei, vielmehr muss derselbe seinem Schöpfer wertvoll sein, kann also nicht, — damit war der rationelle Beweis der Möglichkeit und Selbstverständlichkeit der Auferstehung desselben geliefert, — dem gänzlichen Untergange anheimfallen (εἶτα πῶς οὐκ ἄτοπον, τὴν ὑπὸ θεοῦ σάρκα πλασθεῖσαν κατ' εἰκόνα τὴν ἑαυτοῦ φάσκειν ἄτιμον εἶναι καὶ οὐδενὸς ἀξίαν; ὅτι δὲ τίμιον κτῆμα ἡ σάρξ παρὰ θεῷ δῆλον πρῶτον μὲν ἐκ τοῦ πρὸς αὐτοῦ πεπλᾶσθαι, εἴ γε καὶ εἰκὼν τῷ πλάστῃ καὶ ζωγράφῳ τιμία γινομένη· καὶ ἐκ τῆς λοιπῆς δὲ κοσμοποιΐας μαθεῖν πάρεστιν· οὗ γὰρ ἕνεκεν γέγονε τὰ λοιπὰ τοῦτο πάντων τῷ ποιήσαντι τιμιώτατον.) Ob auch dem Melito derartige Gedankengänge nicht fremd gewesen sind — unmöglich ist es nicht, — lässt sich jetzt nicht mehr erkennen.

[1]) Cf. p. 24, not. 5.

[2]) Cf. p. 24, not. 6.

[3]) Otto l. c. IX, 421: homines suscitavit e terra, e profundo sepulcro, und eben dort: suscitavit genus Adami e profundo sepulcro.

[4]) Otto l. c. IX, 419: ut vivificaret hominem et colligeret membra eius quae mors disperserat, cum hominem divideret. Auf die Auffassung von einem Kollektivzusammenhange der gesamten Menschheit deutet auch der Ausdruck genus Adami bei Otto l. c. IX, 421 und 422. Diese Worte scheinen auch der Vermutung Raum zu geben, dass Melito die Sünde und den Tod durch die Uebertretung Adams in die Menschheit hineingekommen sich dachte. Noch wahrscheinlicher gemacht wird dies Resultat durch einen Rückschluss aus der ihm so nah verwandten Theologie des Irenäus, bei dem diese Lehre klar und deutlich sich ausgesprochen findet; cf. hierüber im allgemeinen Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte I, 503—506.

[5]) Otto l. c. IX, 419.

rebellem volebat homicidam occidere;[1]) hier wird deutlich durch die Worte rebellem und homicidam (ἀνθρωποκτόνος Joh. 8. 44) der Satan gekennzeichnet. So war das Menschengeschlecht vor Gott als schuldig befunden,[2]) in seinen Gliedern von einander getrennt und zerstreut, in der Gewalt des Todes und des Teufels; da bereitete ihm Gott die Erlösung.

Propterea pater misit filium suum e coelo sine corpore, ut, postquam incarnatus esset in utero virginis et natus esset homo, vivificaret hominem et colligeret membra eius, quae mors disperserat, cum hominem divideret:[3]) diese Worte bezeichnen aufs trefflichste Melitos Christologie und Soteriologie in ihrer engen Verknüpfung mit der Theologie und Logologie einerseits und mit der Anthropologie andererseits. Die Christologie steht ihm im Mittelpunkt des Interesses, sie ist der Nerv seiner Theologie, sie hat er behandelt in mehreren seiner Schriften. In erster Linie ist hier zu nennen das grosse, aus mindestens drei Büchern bestehende Werk περὶ σαρκώσεως Χριστοῦ,[4]) ferner die Schriften περὶ κτίσεως καὶ γενέσεως Χριστοῦ,[5]) εἰς τὸ πάθος,[6]) περὶ σταυροῦ.[7]) Auch in anderen Arbeiten, die sie, nach den Titeln zu schliessen, nicht ex professo behandeln, kommt er auf die Christologie zu sprechen, so in den Werken περὶ ψυχῆς καὶ σώματος[8]) und περὶ ὑπακοῆς πίστεως (de fide).[9]) Auch hier richten sich die meisten seiner Ausführungen, mögen sie nun ausdrücklich diesen Zweck verfolgen oder auch ohne bestimmte Absicht hiergegen sich wenden, gegen die Gnostiker, unter denen besonders Marcion als heftig angefeindeter Gegner Melitos hervortritt.[10])

Christus ist immer vorweltlicher Gott geblieben, auch während der tiefsten Erniedrigung; das ist der Haupteindruck, den Melito von ihm gewonnen hat. Seine Gottheit hat er während der drei Jahre nach seiner Taufe durch die Wunder und Zeichen, die er that, erwiesen.[11]) Aber zugleich war er auch wahrer Mensch, aus-

---

[1]) Pitra, Analecta sacra IV, 432.
[2]) Otto l. c. IX, 422: eum qui noxius compertus erat.
[3]) Otto l. c. IX, 419.
[4]) Anastasius Sinaita Ὁδηγός c. 12. p. 260. Cf. oben p. 31—33.
[5]) Cf. p. 25, not. 3.
[6]) Anastasius Sinaita Ὁδηγός c. 12. p. 216; hieraus das Fragment XVI bei Otto l. c. IX, 421—423. Cf. p. 34. 35. 44—46.
[7]) Otto l. c IX, 419. 420. Cf. p. 46—48.
[8]) Otto l. c. IX, 419.
[9]) Otto l. c. IX, 420. 421. Cf. p. 48—51. Ueber die Aufschrift cf. p. 50.
[10]) In der Schrift περὶ Σαρκώσεως Χριστοῦ.
[11]) Anastasius Sinaita Ὁδηγός c. 13. p. 260: τὰ γὰρ μετὰ τὸ βάπτισμα ὑπὸ Χριστοῦ πραχθέντα, καὶ μάλιστα τὰ σημεῖα, τὴν αὐτοῦ κεκρυμμένην ἐν σαρκὶ θεότητα ἐδήλουν, καὶ ἐπιστοῦντο τῷ κόσμῳ. . . . ἐπιστώσατο ἡμῖν τὴν μὲν θεότητα αὐτοῦ διὰ τῶν σημείων ἐν τῇ τριετίᾳ τῇ μετὰ τὸ βάπτισμα.

gestattet mit Leib und Seele, wie wir,[1]) mit menschlichen Bedürfnissen.[2]) Die Notwendigkeit, die wirkliche Menschheit Jesu darzulegen und gegen die doketische Christologie Marcions zu verteidigen, hat Melito recht wohl gefühlt, dabei aber zu einer recht merkwürdigen Waffe gegriffen. Er verlegt den von Marcion verlangten Nachweis seiner wahren Menschheit in die dreissig Jahre vor der Taufe, in denen er seine Gottheit, die ja von Anfang an vorhanden gewesen war, διὰ τὸ ἀτελὲς τὸ κατὰ σάρκα verborgen habe.[3]) Da wir nun aber über diese dreissig Jahre so gut wie nichts wissen, ist die Verweisung auf sie im Interesse der Darstellung seiner menschlichen Natur ein recht prekaeres Auskunftsmittel; zugleich wird dadurch, wenn auch nicht eine Trennung der beiden Naturen, so doch durch das Verhüllen der einen oder anderen ein eigentümliches Alleinvorherrschendsein der göttlichen oder menschlichen angenommen, welches der festen Verbindung beider zu Gunsten der Einheit der Person nicht eben förderlich ist. Uebrigens konnte auf diese Weise der Jordantaufe Jesu ein eigentümlicher Wert beigelegt werden, da an sie sich doch die Veränderung hinsichtlich der Darstellung der Naturen knüpft; doch beschränkte sich ihre Wichtigkeit für Melito wohl nur darauf, dass sie den Uebergang zur öffentlichen Thätigkeit bildete und dieselbe entsprechend einleitete. Jedoch hat Melito anderswo, wenn er nicht von direkten polemischen Interessen bestimmt und geleitet wurde, die Menschheit des Erlösers auch nach der Taufe betont, wenn auch die Schilderung seiner Gottheit stets den Kern der Darstellung bildet.

Die zwei Naturen, für die bei Melito zuerst der Ausdruck δύο οὐσίαι[4]) sich findet, die Thatsache, dass Christus θεὸς ὁμοῦ τε καὶ ἄνθρωπος τέλειος ὁ αὐτός[5]) ist, stehen unverrückbar fest, und nicht mit Unrecht hat der Verfasser des kleinen Labyrinths in der starken Betonung derselben das Charakteristische und Epochemachende der Theologie Melitos gesehen, wenn er sagt: τὰ Εἰρηναίου τε καὶ Μελίτωνος καὶ τῶν λοιπῶν τίς ἀγνοεῖ βιβλία, θεὸν καὶ ἄνθρωπον καταγγέλλοντα τὸν Χριστόν.[6])

Doch wichtiger und schwieriger zu beantworten ist die Frage: Wie hat sich Melito die Verbindung dieser beiden Naturen und ihre Wirksamkeit in der Person Christi gedacht?

---

[1]) Anastasius Sinaita Ὁδηγός c. 13. p. 260: ὢν καὶ ἄνθρωπος τέλειος. . . . τὸ ἀληθὲς καὶ ἀφάνταστον τῆς ψυχῆς αὐτοῦ καὶ τοῦ σώματος, τῆς καθ' ἡμᾶς ἀνθρωπίνης φύσεως.

[2]) Otto l. c. IX, 420: cibo, in quantum homo erat, indigens.

[3]) Cf. p. 31. 32.

[4]) Anastasius Sinaita Ὁδηγός c. 13. p. 260.

[5]) Anastasius Sinaita Ὁδηγός c. 13. p. 260.

[6]) Eusebius, hist. eccl. V. 28, 5.

Der körperlose göttliche Logos nahm Fleisch an, inkarnierte im Leibe der Maria,[1]) und zwar war hier der Logos selbst thätig, um sich einen Körper menschlicher Bildung zu »weben.«[2]) Doch indem er so einen menschlichen Leib anzog,[3]) blieb er, was er war, göttlicher Logos, ohne die Ewigkeit und Einfachheit seiner göttlichen Natur zu verleugnen.[4]) Das Menschliche ist nur das Aeussere, Hinzugekommene, dem Erlöser die Gestalt Gebende, in Wahrheit ist und bleibt der Logos auch in der grössten Erniedrigung Gott von Art und Wesen.[5]) Eine Selbstentäusserung seiner Gottheit, eine Kenosis des Logos, hat Melito nicht gekannt. So kann es scheinen, als ob das Band, das die beiden Naturen verknüpft, nur wenig straff angezogen werde, und ein Auseinanderfallen beider jedenfalls in Bezug auf ihr Wirken unausbleiblich wäre, wenn nämlich der menschliche Körper, den sich Melito übrigens als aus Leib und Seele bestehend gedacht hat,[6]) nur so rein äusserlich hinzukommt. Aber in Wirklichkeit hat Melito es verstanden, in höchst eigentümlicher Weise beide Naturen zur Einheit der Person nicht zu verbinden, sondern zu verschmelzen dadurch, dass er die Eigenschaften und Thätigkeiten beider auf einander, besonders aber die der menschlichen Natur auf die Gottheit, doch auch umgekehrt übertrug. So schuf er eine Art von Idiomenkommunikation, neben der in der Theologie des Ignatius wohl die älteste in der Kirche, die wir kennen, und erzielte auf diese Weise den innigsten Zusammenhang und die möglichste Einheit beider Naturen vor allem in dem Wirken bei der Erlösungsthat. Nur unter dieser Beleuchtung ist die Christologie des Melito verständlich. Vielleicht lässt sich noch etwas Genaueres über die Art und Weise dieser Wechselwirkung beider Naturen auf einander und ihr gegenseitiges Verhältnis aussagen, doch ist dies allerdings nur eine Vermutung, die aber durch den Umstand, dass wir mit ihr offenbar den Schlüssel für das volle Verständnis der Christologie Melitos in der Hand haben, an Wahrscheinlichkeit gewinnt. In einem nicht

---

[1]) Otto l. c. IX, 419: pater misit filium suum e coelo sine corpore, ut postquam incarnatus esset in utero virginis. 418. 420: cum sit incorporeus. 420: qui in virgine incarnatus est. 421: hic est qui in virigine corporatus est. 423: qui in virgine corporatus est.

[2]) Otto l. c. IX, 420: corpus ex formatione nostra texuit sibi.

[3]) Otto l. c. IX, 420: corpus induens.

[4]) Otto l. c. IX, 420: aeternitatem naturae suae non fallens. simplicitatem naturae suae divinae non coarctans.

[5]) Otto l. c. IX, 420: qui servus reputatus est, dignitatem filii non denegavit . . . servi speciem indutus est et patris speciem non mutavit. Omnia erat immutabili natura.

[6]) Anastasius Sinaita Ὁδηγός c. 13. p. 260: τὸ ἀληθὲς καὶ ἀφάνταστον τῆς ψυχῆς αὐτοῦ καὶ τοῦ σώματος.

ganz kurzen Fragmente περὶ ψυχῆς καὶ σώματος[1]) spricht Melito nicht, wie man nach dem Titel erwarten sollte, von der Seele und dem Leibe des Menschen, sondern allein von Christus; wie erklärt sich diese doch jedenfalls auffällige Erscheinung? Melito wird durch den Zusammenhang auf die Christologie zu sprechen gekommen sein; dies konnte er aber nur, wenn er sich das Verhältnis der göttlichen und menschlichen Natur in Christo proportional dem Verhältnisse der menschlichen Seele zum Leibe dachte. Durch diese Annahme werden alle Schwierigkeiten der Christologie des sardischen Bischofs mit einem Schlage gelöst. Die Seele ist das regierende und wirkende Element im Menschen; wenn sie sich auch des Körpers zur Auswirkung dessen, was sie will, bedient, so giebt sie doch die Befehle, und alle Thätigkeiten lassen sich darum recht wohl ihr zuschreiben; sie ist auch das Personbildende im Menschen, der Sitz seines Ich, und darum wird sie durch alles, was der Körper erleidet, in erster Linie getroffen. Dasselbe gilt auch von dem Verhältnisse der menschlichen zur göttlichen Natur in Christo: was beim Menschen die Seele ist, das ist bei Christus der göttliche Logos, dem sich der Körper mit Leib und Seele hinzufügt als sein Mittel und Werkzeug; scheint auch dieser zu wirken, so ist doch der Logos in erster Linie als thätig zu denken.

Und Melito hat vollen Ernst gemacht mit der Wirksamkeit des göttlichen Logos, und sich nicht gescheut, Prädikate von ihm auszusagen, die mit seiner Göttlichkeit nicht stimmen wollen und darum aufs höchste überraschen.[2]) Aber ihre Erklärung finden diese Aussagen, wie schon angedeutet, durch den Umstand, dass bei Melito das die Person Christi bildende Moment allein in der göttlichen Natur liegt; Thätigkeiten also, die von der ganzen Person ausgeführt werden, und alles, was dieser widerfährt, gilt in allererster Linie von dem göttlichen Logos. Auf diese Weise erhält Melito die Möglichkeit, eine fortgesetzte Teilnahme des Logos am Weltregimente ununterbrochen durch die Menschwerdung zu behaupten; derselbe, der im Schosse der Maria getragen,[3]) in Bethlehem geboren wurde und in Windeln gewickelt in der Krippe lag,[4]) ist der ewige, die

---

[1]) Otto l. c. IX, 419.

[2]) In erster Linie sei hier hingewiesen auf die Ausdrücke deus occisus est, mactaverunt deum, deus nudus erat in cruce bei Otto l. c. IX, 422 und analoge Stellen in allen vier syrischen Fragmenten bei Otto l. c. IX, 419—423.

[3]) Otto l. c. IX 420: a Maria portatus et patre suo indutus.

[4]) Otto l. c. IX, 420: ipse qui Bethlehemi natus est, ipse qui in praesepi fasciis circumdatus est ist ipse qui ante lucem genitus est, est creator cum patre.

Welt durchwaltende Logos. Während er als Lamm erschien, blieb er doch der Hirte aller Menschen;[1]) für einen Knecht wurde er gehalten und verleugnete doch nicht die Würde des göttlichen Sohnes;[2]) arm zeigte er sich und besass doch noch alle Reichtümer der Gottheit, deren er sich nicht entäussert hatte;[3]) als Mensch war er der Nahrung bedürftig, aber als Gott hörte er nicht auf, die Welt zu speisen;[4]) ohne die göttliche Gestalt, die er mit dem Vater teilte, abzulegen, hatte er Haltung und Aussehen eines Knechtes angenommen;[5]) er wandelte auf der Erde und erfüllte zugleich den Himmel;[6]) er stand vor Pilatus und sass zusammen mit dem Vater auf dem Himmelsthron; [7]) am Kreuze hängend hielt er das ganze Universum.[8])

Eine so energische Betonung der Einheit der Person kommt naturgemäss lediglich der stärkeren Hervorhebung der göttlichen Natur zu Gute, und wenn die eine einseitig als wirksam aufgefasst wird, können leicht die Eigenschaften der anderen Natur und ihre Eigentümlichkeiten verkürzt und in ihrem Einflusse zurückgedrängt erscheinen. So ist das Verhältnis bei der Christologie Melitos: die menschliche Natur gelangt nicht zu ihrem Rechte und eine Entwickelung des Erlösers als eines Menschen, wie wir sie doch deutlich ausgesprochen in den synoptischen Evangelien finden, ist bei dieser Gestalt der Christologie undenkbar; die für das Erlösungswerk ja so überaus wichtige Einheit der Person und die Hervorhebung der vollen Gottheit Christi ist durch eine Konzession nach der anderen Seite hin erkauft.

In diesem Zusammenhange ist auch eine volle Würdigung der Taufe Jesu unmöglich; wozu bedurfte der göttliche Logos noch der Salbung mit Geist? Melito weiss dieselbe nur kosmologisch zu rechtfertigen. Christus ist ihm der König der Himmel, die Sonne des Weltalls;[9]) und wenn die natürliche Sonne am Abend in ihr βαπτιστήριον,

---

[1]) Otto l. c. IX, 420: qui agnus visus est pastor mansit.

[2]) Otto l. c. IX, 420: qui servus reputatus est dignitatem filii non denegavit.

[3]) Otto l. c. IX, 420: pauper visus est et divitiis suis non se spoliavit.

[4]) Otto l. c. IX, 420: cibo, in quantum homo erat, indigens, et non desinens mundum alere, in quantum deus erat.

[5]) Otto l. c. IX, 420: servi speciem indutus est et patris speciem non mutavit.

[6]) Otto l. c. IX, 420: terram calcans et coelum implens.

[7]) Otto l. c. IX, 420: stabat coram Pilato et sedebat cum patre.

[8]) Otto l. c. IX, 420: affixus erat ligno et tenebat universum.

[9]) Pitra, Analeta sacra II, 5: βασιλεὺς οὐρανῶν καὶ κτίσεως ἡγεμὼν, ἥλιος ἀνατολῆς, ὃς καὶ τοῖς ἐν ᾅδου νεκροῖς ἐφάνη καὶ τοῖς ἐν κόσμῳ βροτοῖς, καὶ μόνος ἥλιος οὗτος ἀνέτειλεν απ' οὐρανοῦ.

den Ocean, steigt, um dort gebadet und erfrischt zu werden,[1]) warum sollte da nicht die andere Sonne, Christus, im Jordan getauft werden?[2]) Ob Melito sich der prekären Natur dieses Beweises wohl bewusst war? Wenn man ihn nämlich näher ansah, musste er ein Argument gegen die Notwendigkeit der Jordantaufe werden; denn der Zweck des Eintauchens der Sonne in den Ocean ist nach seinen Ausführungen die Abspülung und Erfrischung derselben, liess sich derselbe auch auf die Taufe Christi übertragen? Von Melitos Standpunkte aus sicherlich nicht. Man merkt an diesem Punkte seiner Darstellung auch das Gezwungene und die Verlegenheit, in der er sich befindet, an.

Besonderen Fleiss hat Melito auf seine Darstellung des Leidens und Todes Christi und dessen, was hieraus für die Menschheit resultierte, verwandt; und gerade hier musste ihm seine entschieden theocentrische Christologie die grössten Dienste leisten, da hier nicht weniger als alles darauf ankam, dass Christus für die Menschheit nicht nur als Mensch, sondern zugleich als ewiger Gottessohn gelitten hat.

Christus ist das Lamm, das geschlachtet ist, ohne einen Laut von sich zu geben.[3]) Er ist getötet in der Mitte Jerusalems von dem undankbaren Volke der Juden,[4]) dem er während seines Erdenwallens so viele Wohlthaten erwiesen hat; wo er das Himmelreich verkündet, Lahme geheilt, Aussätzige gereinigt, Blinde sehend gemacht, Tote aufgeweckt hat.[5]) Dafür wird er zum Lohne gekreuzigt und getötet. In energischer Polemik wendet sich Melito gegen die Juden,[6]) die diesen ungeheuren Frevel verübt haben;[7]) sie haben den nicht erkannt, dem sie alles, ihre Existenz als Volk, ihre Sonderstellung

---

[1]) Pitra, Analecta sacra II, 4. 5: ἥλιος μὲν, διανύσας τὸν τῆς ἡμέρας δρόμον πυρίνοις ἱππεύμασι . . . κάτεισιν εἰς τὸν ὠκεανὸν . . . καὶ ὁ ἥλιος . . . λουσάμενος . . . βαπτίσματι μυστικῷ, σφόδρα εὐφραίνεται, . . . τετονωμένος ἐκ βυθοῦ, κεκαθαρμένος ἐκ λουτροῦ.

[2]) Pitra, Analecta sacra II, 5: εἰ δὲ ὁ ἥλιος σὺν ἄστροις καὶ σελήνῃ λούεται ἐν ὠκεανῷ, διὰ τί καὶ ὁ Χριστὸς ἐν Ἰορδάνῃ οὐ λούεται;

[3]) Otto l. c. IX, 421: hic est agnus, qui mactatus est, hic est agnus vocis expers . . . hic est qui ex grege sumtus et ad mactationem ductus est, et vespera mactatus et nocte sepultus est; zu vergleichen sind auch die Fragmente aus den Genesiscatenen.

[4]) Otto l. c. IX, 421: hic est qui occisus est. Et ubi occisus est? In medio Hierosolymorum. A quo? Ab Israele.

[5]) Otto l. c. IX, 421: qui regnum praedicavit. 421: eorum claudos sanaverat et eorum leprosos purgaverat et eorum caecis lumen dederat et eorum mortuos suscitaverat.

[6]) Otto I. c. IX, 422: Amari fuerunt clavi tui et acuti; amara lingua tua quam acueras; amarus fuit Judas quem corruperas; amari fuerunt falsi testes tui quos produxeras; amara bilis tua quam condieras; amarum acetum tuum quod paraveras; amarae manus tuae quae plenae sanguinis erant.

[7]) Otto l. c. IX, 421. 422: O Israel legem transcendens, cur hoc novum scelus commisisti, dominum in nova mala coniiciens.

vor allen anderen Nationen, ihren Namen, zu verdanken haben,[1]) und sind auf diese Weise aller Ehrenvorrechte verlustig gegangen.[2]) Er schleudert ihnen den furchtbaren Vorwurf entgegen: Gott ist getötet, der König Israels geschlachtet durch die israelitische Rechte![3]) Das jüdische Volk aber hat sich auf diese Weise selbst das Urteil gesprochen: es liegt da, niedergestreckt zur Erde, tot.[4])

Die Christen sind aber durch den Tod ihres Herrn und die darauf folgende Auferstehung erlöst und in die Gemeinschaft mit Gott zurückgeführt. Zwar war der Zweck des Leidens und Sterbens Christi anfangs verborgen; die Elemente selbst entsetzten sich darüber, weil die Menschen es nicht thaten;[5]) die Erde erzitterte, ihre Grundfesten wurden erschüttert, die Sonne floh und der Tag verwandelte sich in Nacht. Denn die Kreatur nahm Anstoss daran, dass ihr Herr am Kreuze hänge.[6]) »Was ist dies für ein neues Geheimnis?« so lässt Melito sie fragen, »der Richter wird gerichtet und ist ruhig; der Unsichtbare wird gesehen und errötet nicht; der Ungreifbare wird ergriffen und ist nicht unwillig; der Unmessbare wird gemessen und widerstrebt nicht; der des Leidens nicht Fähige leidet und rächt sich nicht; der Unsterbliche stirbt und erwidert kein Wort; der Himmlische wird begraben und erträgt es.«[7]) Doch als derselbe durch die Auferstehung am dritten Tage als allmächtigen Gottessohn sich erwiesen hat, da erkennt alle Kreatur, weshalb dieses alles geschehen ist.[8])

---

[1]) Otto l. c. IX, 422: dominum tuum, qui te formavit, eum qui te creavit, qui te honoravit, qui te Israel vocavit.

[2]) Otto l. c. IX, 422: tu vero non inventus es Israel; nam non vidisti deum nec cognovisti dominum.

[3]) Otto l. c. IX, 422: deus occisus est, rex Israelis mactatus est israelitica. dextra. Anastasius Sinaita 'Οδηγός c. 12. p. 216: θεὸς πέπονθεν ὑπὸ δεξιᾶς ἰσραηλίτιδος.

[4]) Otto l. c. IX, 422: proiecisti dominum tuum, tu quoque proiectus es ad terram. Et tu iaces mortuus.

[5]) Otto l. c. IX, 422: quia populus non tremuit, tremuit terra; quia ille non metuit, metuit creatura.

[6]) Otto l. c. IX, 419: terra tremuit, et fundamenta eius concussa sunt, fugit sol, et elementa subversa sunt, et dies immutatus est; non enim potuerunt ferre dominum suum pendere a ligno.

[7]) Otto l. c. IX, 419: et horruit creatura stupescens ac dicens: „Quidnam est hoc novum mysterium? Judex iudicatur et quietus est; invisibilis videtur neque erubescit; incomprehensibilis prehenditur neque indignatur; incommensurabilis mensuratur neque repugnat; impassibilis patitur neque ulciscitur; immortalis moritur neque respondet verbum; coelestis sepelitur et fert."

[8]) Otto l. c. IX 419: At cum dominus noster surrexit e mortuis et pede deculcavit mortem et vinxit potentem et solvit hominem: tunc intellexit omnis creatura propter hominem iudicatum esse iudicem et invisibilem visum esse et incommensurabilem mensuratum esse et impassibilem passum esse et immortalem mortuum esse et coelestem sepultum esse.

Und hier gelangen wir zu dem festen Punkte, in dem Christologie und Soteriologie bei Melito einander begegnen, und wo zugleich die innige Verknüpfung mit der Anthropologie erfolgt. Das Leiden, der Tod und die Auferstehung des Herrn ist geschehen propter hominem,[1]) propter genus Adami;[2]) auf diese Weise hat der Sohn die ihm vom Vater gestellte Aufgabe, die Menschheit zu erlösen vom Tode, in dem sie sich befand, erfüllt.[3]) Ueber die Art und Weise der Vollbringung der Erlösung gehen bei Melito verschiedene Auffassungen neben einander her. Einmal findet sich die Anschauung von einer Befreiung der Menschen aus der Gefangenschaft des Teufels; Christus hat durch seine Todesverachtung den Satan töten wollen,[4]) durch seine Auferstehung den Mächtigen gefesselt und auf diese Weise den Menschen erlöst.[5]) Hierdurch ist auch der Tod niedergetreten und die Macht, die er über den Menschen besass, gebrochen.[6]) Dann findet sich aber auch, — und sie ist entschieden vorherrschend, — die Idee eines stellvertretenden Leidens Christi; das, was die Menschen eigentlich thun sollten, hat er auf sich genommen, erfüllt und so den Fluch, der auf ihnen lag, beseitigt. Er ist iudicatus propter eum qui noxius compertus erat; vinctus propter genus Adami quod in vinculis erat; passus est propter eos qui patiuntur; sepultus propter eum qui sepultus erat,[7]) und an einer anderen Stelle heisst es: iudicatus est ut gratiam praestaret, vinctus est ut solveret, prehensus est ut laxaret, passus est ut misericordiam haberet, mortuus est ut vivificaret, sepultus est ut resuscitaret.[8]) So hat er durch Tod und Auferstehung das erreicht, was der eigentliche Zweck seiner Menschwerdung war, die Belebung und Erweckung der Menschen;[9]) aus dem tiefen Grabe, in dem sie lagen, hat er sie

---

[1]) Otto l. c. IX, 419.
[2]) Otto l. c. IX, 422.
[3]) Otto l. c. IX, 419: ut vivificaret hominem. Pitra, Analecta sacra IV, 432: passiones placavit illius qui illi similis erat et moriendo occidit mortem, cuius causa super terram descenderat.
[4]) Pitra, Analecta sacra IV, 433: spernendo mortem Satanam volebat homicidam occidere.
[5]) Otto l. c. IX, 419: vixit potentem et solvit hominem und vergleiche die in Anmerkung 3 angeführte Stelle aus Pitra.
[6]) Otto l. c. IX, 419: pede deculcavit mortem.
[7]) Otto l. c. IX, 422.
[8]) Otto l. c. IX, 419.
[9]) Otto l. c. IX, 419: pater misit filium suum ... ut .. vivificaret hominem. Das stellvertretende Moment seines Leidens findet sich deutlich hervorgehoben durch die Worte bei Pitra, Analecta sacra IV, 432. 433: unus enim condemnatus est, sed millia millium liberata sunt. Unus sepultus est, sed millia millium resurrexerunt.

hinaufgeführt zur Höhe des Himmels.[1]) So kommen sie durch seine Erlösung an den Platz, den die christliche Religion als höchstes und letztes Ziel verheisst, ad altitudinem coeli. Auf diese Weise fallen auch ganz von selbst die Schranken, welche die einzelnen Teile der Menschheit bis dahin von einander trennten, nieder, und die Menschen können als Ganzes, vereinigt unter ihrem Haupte, Christus, in die Verbindung und Gemeinschaft mit Gott wieder eintreten.[2])

Ob Melito auch eine Erlösung und Beseligung der Toten im Hades angenommen hat, ist nicht sicher zu beweisen; die eine Stelle, an der er auf die Fahrt Christi in die Unterwelt im Zusammenhange mit seinen Spekulationen von Christus als der Sonne des Weltalls gekommen ist, scheint dies zu lehren, wenigstens dürfte diese Anschauung den Worten ὃς καὶ τοῖς ἐν ᾅδου νεκροῖς ἐφάνη wahrscheinlich zu Grunde liegen.[3])

Jedenfalls hat Melito des Werk Christi mit seiner Himmelfahrt nicht abgeschlossen gedacht, sondern eine fortgesetzte Thätigkeit Christi während seines Sitzens zur Rechten des Vaters gelehrt. Auch von hier aus wirkt er fort nicht nur in der Kirche, sondern auch ausserhalb derselben: er sucht die Verlorenen, erleuchtet die, welche in der Finsternis des Heidentums sitzen, mit christlicher Erkenntnis und befreit sie aus ihrer Haft.[4]) Der Kirche aber, deren Bräutigam er ist, nimmt er sich stets und ständig an, besonders durch seine Sorge für ihre irrenden Glieder, die er auf den rechten Weg leitet, und für die Betrübten in ihr, deren Zuflucht er bildet.[5]) Derselbe Christus steht zugleich an der Spitze der himmlischen Scharen, er ist der Leiter der Cherubim, der Fürst des Engelheeres.[6]) So kann Melito in einem erhabenen Erguss christlicher Frömmigkeit seiner Liebe zu dem Erlöser vollen Ausdruck geben und ihn preisen als den, qui ad dextram patris sedet, qui est requies defunctorum, repertor perditorum, lumen eorum qui sunt in tenebris, redemtor captivorum, rector errantium, refugium moerentium, sponsus ecclesiae, auriga Cherubim, princeps exercitus angelorum, deus ex deo, filius

---

[1]) Otto l. c. IX, 421: homines suscitavit e terra, e profundo sepulcro in altitudinem coeli. 421: suscitavit genus Adami e profundo sepulcro.

[2]) Zur Wiederherstellung des status quo ante gehört auch die Wiedervereinigung der Menschen, und dass Christus von Melito als ihr Haupt angesehen ist, folgt aus den Worten dux eorum qui salvantur bei Pitra, Analecta sacra IV, 433.

[3]) Pitra, Analecta sacra II, 5.

[4]) Otto l. c. IX, 421.

[5]) Otto l. c. IX, 421.

[6]) Otto l. c. IX, 421.

ex patre, Jesus Christus rex in saecula.[1]) Dass diesem Christus zugleich mit dem Vater die Verehrung und Anbetung der Gläubigen zukommt, versteht sich von selbst, und Melito hat dies auch ausdrücklich vor dem grössten Publikum in der exoterischen Apologie behauptet: μόνου θεοῦ, τοῦ πρὸ πάντων καὶ ἐπὶ πάντων, καὶ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ, ὄντος θεοῦ, λόγου πρὸ αἰώνων, ἐσμὲν θρησκευταί.[2]) Ein Bekenntnis zum heiligen Geiste findet sich nirgendwo in seinen Schriften; für ihn war in einer Theologie, die sogar die Wirksamkeit in der Kirche und die Inspiration der Propheten Christo überlässt, kein Raum.

Wie Melito über die Heilsaneignung seitens der Menschen gedacht hat, lässt sich nicht mehr mit Genauigkeit ermitteln, doch kann man aus dem Titel der Schrift περὶ ὑπακοῆς πίστεως, wie aus dem wahrscheinlich ihr entnommenen de fide überschriebenen Fragmente, mit vollem Rechte erschliessen, dass er den Glauben an Christus und den aus ihm hervorgehenden Gehorsam in der Lebensführung energisch betont haben muss; in welchem Sinne er aber diese πίστις aufgefasst hat, bleibt unklar. Die Sündenvergebung hat er als durch Taufe und Martyrium um Christi willen erworben aufgefasst.[3])

Ueberblicken wir nun noch einmal sein ganzes System, so sind als besonders hervorragend und Epoche machend drei Momente in ihm zu betrachten: Die Stellung, welche die Christologie in der Mitte des Ganzen als Nerv der Theologie überhaupt einnimmt, um welche sich alle übrigen Ausführungen gruppieren, das energische Dringen auf die Einheit der Person Christi und die enge Verknüpfung der Christologie mit der Soteriologie, das hohe Interesse für das christliche Heil, die stete Hervorhebung des Satzes: Dominus passus et mortuus est propter hominem, ut vivificaret hominem. Die Hauptschwächen seiner Theologie sind das Fehlen jeglicher Ausführungen über den göttlichen Geist, — aber dieser Mangel ist erst lange nach ihm empfunden und gebessert, — die geringe Rücksicht auf die menschliche Natur und damit im Zusammenhange auf eine menschliche Entwickelung Christi, aber dies war nur der notwendige Gegenschlag auf seine Betonung der Einheit der Person, die doch auch ihre nicht zu unterschätzenden Vorzüge besonders für die Verbindung mit der Soteriologie einschliesst.

---

[1]) Otto l. c. IX, 421.
[2]) Chronicon paschale ed. Dindorf 483.
[3]) Otto l. c. IX, 418: δύο γὰρ συνέστη τὰ ἄφεσιν ἁμαρτημάτων παρεχόμενα πάθος διὰ Χριστὸν καὶ βάπτισμα.

## Dritter Abschnitt.

## Die praktische Theologie.

### Erster Teil.

### Abhandlungen über ethische Fragen.

Derselbe Mann, welcher in der wissenschaftlichen systematischen Theologie so Grosses und Wichtiges, wenn wir das Zeitalter, in dem er lebte, betrachten, geschaffen, hat auch Gelegenheit genommen, nahe liegende ethische Fragen in kleinen Schriften zu behandeln. Wohl dürfen wir mit Recht vermuten, dass dies häufiger geschehen ist, wenn sich auch nur der λόγος περὶ φιλοξενίας [1]) erhalten hat. Die Gastfreundschaft, schon bei den Alten hoch und heilig gehalten, hatte, durch die Christen mit Eifer gepflegt, durchaus den Charakter einer spezifisch christlichen Tugend erhalten. Wie oft kehrt im neuen Testamente, besonders von Paulus ausgesprochen, die Mahnung wieder, sie zu üben![2]) Und die ältesten Väter der christlichen Kirche haben diese Anweisungen immer wiederholt. Clemens von Rom erinnert an das Beispiel Abrahams, Lots und der Rahab, und wie hoch er sie geschätzt hat, ersieht man deutlich daraus, dass er die φιλοξενία mit πίστις und εὐσέβεια zusammenstellt.[3]) Bei Hermas werden die ἐπίσκοποι καὶ φιλόξενοι, οἵτινες ἡδέως εἰς τοὺς οἴκους ἑαυτῶν πάντοτε ὑπεδέξαντο τοὺς δούλους τοῦ θεοῦ ἄτερ ὑποκρίσεως [4]) gelobt; Gastfreundschaft zu üben wird empfohlen, denn hierbei findet man eine Gelegenheit, Gutes zu thun. Vielgerühmt wurde in erster Linie die φιλοξενία und εὐεργεσία der römichen Gemeinde.[5]) Auch die Διδαχή enthält Ermahnungen zur Pflege dieser Tugend, aber hier werden schon, weil die Christen unangenehme Enttäuschungen erfahren hatten, bestimmte Vorschriften erteilt. Wer im Namen des Herrn kommt, soll aufgenommen werden; zieht er nur vorüber, dann soll er während seines zwei- oder dreitägigen Aufenthalts Unterstützung erhalten; will er sich in der Gemeinde niederlassen, so soll er sein Gewerbe treiben, oder, wenn er kein solches versteht, soll man ihm Arbeit anweisen; will er nicht thätig sein, dann ist er ein χριστέμπορος, d. h. einer, der durch sein Christentum äussere Vorteile erlangen will; vor ihnen

---

[1]) Eusebius, hist. eccl. IV, 26, 2.

[2]) 1. Petr. 4, 9; Ro. 12, 13; 1. Tim. 3, 2; Tit. 1, 8; Heb. 13, 2.

[3]) 1. Clem. 10, 7; 11, 1; 12, 1.

[4]) Hermas. Sim. IX, 27, p. 250.

[5]) Eusebius, hist. eccl. IV, 23, 10.

muss man sich hüten.[1]) Fälle der letzteren Art werden sicherlich häufiger vorgekommen und Gemeinden, die jemanden vertrauensvoll aufnahmen, betrogen sein.[2]) Man sieht, hier war für Melito hinreichender Stoff, sich auszusprechen, die Merkmale, an denen man einen trägen Christen, der die Tugenden der Gemeinden missbrauchte, erkennen konnte, anzugeben und überhaupt Warnungen aller Art zu erteilen.

---

## Zweiter Teil.

### Praktisch-kirchliche Schriften.

Ebenso hat Melito Gegenstände, die nicht der wissenschaftlichen Theologie, sondern dem praktisch-kirchlichen Leben angehörten, in seinen Werken besprochen und zunächst wohl an seine Gemeindeglieder sich gewandt mit Mahnung und Belehrung, gelegentlich auch wohl polemisiert gegen die Häretiker. Hierher gehört in erster Linie die schon wiederholt erwähnte Schrift περὶ λουτροῦ.[3]) Die Ausführungen kehren ihre Spitze gegen die Gnostiker, welche die Taufe herabsetzen und zu entwerten suchen;[4]) Melito sucht hier die Notwendigkeit derselben durch einen Analogiebeweis aus irdischen Erscheinungen darzuthun. Wie die Metalle, wenn sie glühend ins Wasser getaucht werden, teils grössere Härte, teils höheren Glanz erlangen, wie das Land, durch Regen und Ströme befeuchtet, mehr Frucht trägt,[5]) so, — dies muss man als tertium comparationis annehmen, — ist der Zustand des Menschen nach der Taufe ein besserer als vorher; er erlangt durch sie etwas, was er vorher nicht besass. Was dieses sei, darüber hat Melito in dem Fragmente, das uns aus der Arbeit περὶ λουτροῦ erhalten ist, sich nicht geäussert, doch hat er an einer anderen Stelle gelegentlich es erwähnt, es ist die Sündenvergebung.

---

[1]) Hermas, Mand. VIII, 10. p. 100: φιλόξενον εἶναι, ἐν γὰρ τῇ φιλοξενίᾳ εὑρίσκεται ἀγαθοποίησίς ποτε. Διδαχή c. 12: πᾶς δὲ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου δεχθήτω· ἔπειτα δὲ δοκιμάσαντες αὐτὸν γνώσεσθε. σύνεσιν γὰρ ἕξετε δεξιὰν καὶ ἀριστεράν. εἰ μὲν παρόδιός ἐστιν ὁ ἐρχόμενος, βοηθεῖτε αὐτῷ ὅσον δύνασθε· οὐ μενεῖ δὲ πρὸς ὑμᾶς εἰ μὴ δύο ἢ τρεῖς ἡμέρας, ἐὰν ᾖ ἀνάγκη. εἰ δὲ θέλει πρὸς ὑμᾶς καθίσαι, τεχνίτης ὤν, ἐργαζέσθω καὶ φαγέτω· εἰ δὲ οὐκ ἔχει τέχνην, κατὰ τὴν σύνεσιν ὑμῶν προνοήσατε, πῶς μὴ ἀργὸς μεθ' ὑμῶν ζήσεται Χριστιανός. εἰ δ' οὐ θέλει οὕτω ποιεῖν, χριστέμπορός ἐστι· προσέχετε ἀπὸ τῶν τοιούτων.

[2]) Besonders leicht konnten die Gemeinden von den Propheten bei der ungeheuren Achtung, in der diese standen, betrogen werden, cf. Διδαχή c. 11; Lucian Peregrinus 11 f.

[3]) Cf. besonders oben p. 52—55, auch Piper l. c. 82 ff, dessen Ausführungen aber durch seine Heranziehung des Ketzertaufstreites ein z. T. falsches Bild geben.

[4]) Cf. oben p. 53. 54.

[5]) Pitra, Analecta sacra II, 3. 4.

Hier stellt er auch Taufe und Martyrium als in dieser Beziehung dasselbe Resultat schaffend zusammen.[1]) Nach dem Zusammenhange muss er in der Schrift περὶ λουτροῦ, um die Notwendigkeit der Taufe der Christen darzuthun, auf das Vorbild der Jordantaufe Jesu hingewiesen haben: ist sogar Christus getauft, um wie vielmehr sind die Menschen dazu genötigt. Zuvor musste er aber die Thatsächlichkeit und Unumgänglichkeit der Taufe Jesu selbst zeigen, und er thut dies in der eigentümlichen, oben besprochenen Weise.[2])

Das zweite Werk, das hier zu betrachten ist, ist die Schrift περὶ κυριακῆς.[3]) Genaueres über ihren Inhalt wissen wir nicht, doch lässt sich immerhin vermuten, dass sie den eigentümlichen Wert und die Bedeutung des christlichen Sonntags als des Erinnerungstages an die Auferstehung des Herrn im Gegensatz zum jüdischen Sabbat dargestellt und Anweisungen darüber, wie er zu feiern sei, gegeben hat.[4])

---

## Dritter Teil.

## Melitos Stellung im zweiten Osterstreite.

Zu den Schriften Melitos, welche einen praktisch-kirchlichen Charakter tragen, gehört auch das Werk περὶ τοῦ πάσχα,[5]) dessen Abfassung wohl bald nach 170 anzusetzen ist.[6]) In jenem Jahre nämlich brach unter dem Proconsulate des Sergius Paulus in Laodicea ein grosser Streit über das Osterfest, das gerade damals eintrat, aus,[7]) und Melito mischte sich mit seiner Schrift in die Kämpfe. Genauere Kenntnis erlangen wir durch dieses Werk nicht, eben so wenig kennen wir seinen Inhalt, doch lässt sich dieser erschliessen.[8])

Melito gehörte, wie aus dem bestimmten Zeugnisse des Polykrates von Ephesus[9]) hervorgeht, zu den Anhängern der klein-

---

[1]) Otto l. c. IX, 418: δύο γὰρ συνέστη τὰ ἄφεσιν ἁμαρτημάτων παρεχόμενα, πάθος διὰ Χριστὸν καὶ βάπτισμα.

[2]) Cf. oben p. 52. 53. 129. 130.

[3]) Eusebius, hist eccl. IV. 26, 2.

[4]) Ob auch diese Schrift, wie Piper l. c. 91—95 meint, die Gnostiker bekämpft hat, ist doch sehr fraglich.

[5]) Eusebius, hist. eccl. IV, 26, 2.

[6]) Cf. oben p. 21, not. 2.

[7]) Eusebius, hist. eccl. IV, 26, 3: ἐπὶ Σερουιλλίου Παύλου ἀνθυπάτου τῆς Ἀσίας, ᾧ Σάγαρις καιρῷ ἐμαρτύρησεν, ἐγένετο ζήτησις πολλὴ ἐν Λαοδικείᾳ περὶ τοῦ πάσχα, ἐμπεσόντος κατὰ καιρὸν ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις καὶ ἐγράφη ταῦτα.

[8]) Eine genauere Untersuchung über die Osterstreitigkeiten gehört nicht hierher, da die Stellung, welche Melito in ihnen eingenommen hat, klar ist. Ich verweise vor allem auf Hilgenfeld, Der Paschastreit der alten Kirche. 1860. bes. S. 250—287. und Schürer, De controversiis paschalibus secundo p. Chr. n. saeculo exortis. 1869.

[9]) Eusebius, hist. eccl. V, 24, 5.

asiatischen Osterfestpraxis, deren Verschiedenheit von derjenigen der abendländischen, besonders römischen, Kirchen darin bestand, dass die Kleinasiaten am 14. Tage das dem Osterfeste vorhergehende Fasten beendeten, gleichviel auf welchen Tag dies traf, während die occidentalischen Kirchen dies nur an einem Sonntage thaten, an dem sie zugleich auch das Herrenmahl hielten. Dieses wurde dagegen von den Asiaten nach Beendigung des Fastens am Abende des 14. Tages gefeiert. Sie stützten ihren abweichenden Ritus durch Betonung der göttlichen Vorschrift an die Israeliten, dass am 14. Nisan das Passah zu halten sei, welche auch jetzt noch nicht als antiquiert angesehen werden dürfe, und durch den Hinweis auf die Anordnung Jesu nach dem Berichte der Evangelien. Eine Verschiedenheit hinsichtlich der Art der Feier lässt sich nicht nachweisen, es handelt sich stets nur um die Zeit.[1])

Diesen Brauch der kleinasiatischen Kirchen muss Melito in seiner Schrift verteidigt haben. Sie blieb nicht ohne Erwiderung, und eben dieser Umstand ist zugleich ein Beweis des Ansehens, in dem der sardische Bischof stand; dass ein so bedeutender Mann als Kämpfer für die kleinasiatische Osterpraxis auftrat, erschien den Gegnern derselben bedenklich; und einer der berühmtesten Kirchenlehrer der Zeit, Clemens von Alexandrien, wandte sich in einer Schrift περὶ τοῦ πάσχα[2]) mit ausgesprochener Polemik gegen Melito.[3]) Ebenso trat gegen denselben[4]) in einer gleichbetitelten Schrift ein Landsmann auf, Apollinarios von Hierapolis, berühmt als Apologet des Christentums und Bekämpfer der montanistischen Bewegung. Auch er stellte sich auf die Seite der occidentalischen Praxis.[5]) Melito ist nicht mehr dazu gekommen, diesen beiden Gegnern zu antworten, der Tod, der ihn bald darauf ereilt haben muss, schloss ihm den Mund und nahm ihm die Feder aus der allzeit zum Kampf bereiten Hand.

---

[1]) Cf. besonders Schürer, l. c. 12 ff.

[2]) Eusebius, hist. eccl. IV, 26, 4; VI, 13, 9. Dass der Ausdruck ἐξ αἰτίας hier soviel bedeutet wie »gegen«, ist sicher.

[3]) Ein Fragment aus dieser Schrift, welches sich im Chronicon paschale findet, teilt Schürer l. c. 25 f. mit.

[4]) Ob gerade gegen ihn, ist zweifelhaft, jedenfalls aber gegen die von ihm vertretene Ansicht.

[5]) Zwei Fragmente aus dieser Schrift finden sich bei Otto l. c. IX, 486. 487.



# V. Kapitel.

## Die kirchen- und dogmengeschichtliche Stellung Melitos.

Das ist das Bild Melitos, des Bischofs und des Propheten, des Asketen und Chiliasten, des Apologeten und Theologen, des Philosophen und des praktischen Kirchenmannes, soweit wir es noch zu erfassen und in seinen Umrissen zu zeichnen vermögen. Für uns ist gegenwärtig zwar dieses Bild durch die mangelhafte Ueberlieferung getrübt und mannigfach gebrochen, aber die Erkenntnis der Bedeutung des Mannes wenigstens im Grossen und Ganzen bleibt uns nicht verschlossen. In seiner prophetischen Begabung, seinen asketischen Neigungen, seinen eschatologisch-chiliastischen Erwartungen ein Christ altertümlichen Schlages, und darum zum Zweck richtiger Beurteilung zeitlich möglichst weit herunterzudrücken, hat er als gelehrter Theologe den Betrieb der theologischen Wissenschaft in neue Bahnen geleitet, den Bund zwischen Wissenschaft und Kirche geschlossen, die Erkenntnisse der Philosophie im vollen Umfange und mit Bewusstsein in den Dienst seiner Kirche gestellt und so eine Theologie geschaffen, die den wissenschaftlichen und kirchlichen Anforderungen zu gleicher Zeit entgegenkam.

Seine Theologie ist biblisch, denn sie bedeutet in erster Linie eine Verwertung, aber zugleich auch eine Verflachung des Paulinismus; die Soteriologie und ihre mit aller Energie durchgeführte Verknüpfung mit dem Tode und Auferstehen Jesu, die Hervorhebung gerade dieser beiden Thatsachen und vielleicht auch die Pisteologie haben ein entschieden paulinisches Gepräge. Aber wie die Kirche die Gesamtheit der Lehren des Paulus nicht verstanden und, um seine Theologie überhaupt kirchlich möglich zu machen, ihre Spitzen abgeschliffen und sie selbst überhaupt abgeschwächt hat, so begegnen wir auch bei Melito den eigentümlich paulinischen Problemen über die Bedeutung des Gesetzes, die Stellung des israelitischen Volkes, das Verhältnis von Glauben und guten Werken zur Rechtfertigung des Menschen in den uns erhaltenen Schriften wohl an keiner Stelle. Doch ist es immerhin bedeutungsvoll, dass Melito,

mehr als ein kirchlicher Theologe des 2. Jahrhunderts, in den Mittelpunkt der paulinischen Theologie, die Christologie in ihrer Verbindung mit der Soteriologie, sich hineinversenkt und diesen auch zum Centrum seines theologischen Systems gemacht hat.

Eine eigentümliche Modificierung erhält der Paulinismus des Melito durch den bedeutenden Einfluss, den er der johanneischen Theologie gestattet hat. Dieser macht sich geltend vor allem in der Logologie; der göttliche Logos bei Melito verdankt seine Herkunft zumeist dem vierten Evangelium, ohne dass damit noch andere Nebenquellen desselben, auf welche ich gleich kommen werde, absolut ausgeschlossen werden sollen. Solche Anschauungen wie die Lehre von dem kosmologischen Walten des Logos bei der Weltschöpfung, seine Bezeichnung als μονογενὴς θεοῦ, sind nur denkbar bei der Annahme eines eingehenden Studiums johanneischer Schriften durch Melito. Dass er die Apokalypse hoch geschätzt hat, können wir mit Sicherheit erschliessen, aber auch das Evangelium des Johannes kann ihm nicht nur in der Peripherie des Interesses gestanden haben: gelegentlich bei Erwähnung der dreijährigen Amtsdauer Jesu verrät er seine Bevorzugung desselben vor den Synoptikern. Ja auch in seinen im allgemeinen recht paulinisch klingenden soteriologischen Ausführungen findet sich eine Unterströmung, die ihren Ursprung nur in der johanneischen Theologie haben kann: ich meine die Ansicht von der Herrschaft des Teufels über die sündhafte Menschheit und der Vernichtung dieser Gewalt durch die Auferstehung des siegreichen Gottessohns. So bezeichnet die Theologie Melitos einen Bund zwischen Paulinismus und johanneischem Christentum mit nur geringer Berücksichtigung, — vollständig fehlt aber auch dieses nicht, die Taufe Jesu wird nicht in Abrede gestellt, sondern, allerdings in prekärer Weise, gerechtfertigt, einzelne Teile aus der Geschichte Jesu werden erwähnt, aber ohne eigentliches selbstständiges Interesse, — des synoptischen Lebensbildes des Erlösers, übertragen und angewandt auf die Verhältnisse und religiösen Bedürfnisse der Kirche.

Nahe verwandt mit der Theologie Melitos ist diejenige des Ignatius, vor allem in ihrem christologischen Centralpunkte; auch Ignatius hat die zwei Naturen, wenigstens der Sache nach, wenn die runde Formel hierfür auch noch nicht bei ihm sich findet, — in seinen Ausdrücken σάρξ und πνεῦμα liegen ihre Anfänge — aber das religiöse Interesse bleibt bei der Einheit stehen, mit deren Durchführung zu Gunsten der Gottheit Ernst gemacht wird. Christus ist die

vollkommenste Gottesoffenbarung und, wie Schultz (Die Lehre von der Gottheit Christi. Communicatio idiomotum. Gotha 1881, S. 35) die Christologie des Ignatius charakterisiert, »wenn man ihn so betrachtet, dann ist er geboren und ungeboren zugleich, Fleisch und Geist, also weltlich und göttlich in einem, im Fleisch erschienener Gott, und im Tode erschienenes wahres Leben, aus Gott wie aus Maria Menschensohn und Gottessohn und damit neuer Mensch.« Es sind dies Anschauungen, welche in der melitonischen Christologie wieder aufgenommen, hier aber genauer und präciser durchgeführt sind; die Uebereinstimmung zwischen Melito und Ignatius ist oft überraschend; hier wie dort die antithesenreiche Sprache, die sich nicht scheut, die eine Person σαρκικός τε καὶ πνευματικὸς, γεννητὸς καὶ ἀγέννητος, ἐν σαρκὶ γενόμενος θεός Eph. 7, 2 zu nennen, oder von dem göttlichen Sohne alle Prädikate der Erniedrigung auszusagen, z. B. Eph. 18, 2 cf. Magn. 8, 2. Trall. 9, 1. 2. Philad. 9, 1. Dass Melito die Briefe des Ignatius gekannt und zum Aufbau seines Systems verwertet hat, ist durchaus nicht unmöglich, wenn auch die Hauptelemente seiner Theologie biblisch sind und unmittelbar an neutestamentliche Lehrtropen anknüpfen.

Vom Standpunkte dieser Theologie aus hat er allen Versuchen der Gnostiker, für eine christliche Religionsphilosophie, die zum grössten Teile aus den heiligen Schriften herausfiel, in weiteren Kreisen Propaganda zu machen, mit voller Energie sich widersetzt. In diesem Kampfe wurde er wesentlich unterstützt durch seine weitgehende Benutzung des alten Testaments, das er als ein christliches Buch ansah und aus dem er demgemäss durch allegorisierende und typologisierende Interpretationsmethode alle christlichen Lehren, πᾶσαν τὴν πίστιν ἡμῶν, herauslas. Diese Hochschätzung des alten Testamentes brachte ihn aber bei seiner antignostischen Polemik in die Schwierigkeit, die Ereignisse, die hier erzählt wurden, vom christlichen Standpunkte aus zu rechtfertigen und das innere Band zwischen beiden Testamenten inniger zu knüpfen; sie war aber für Melito leicht zu bewältigen: hier konnte er die Probe auf die Leistungsfähigkeit seiner Logoschristologie machen, und sie hat dieselbe vollständig bestanden: es ist ein und derselbe Gott, der die Welt geschaffen hat, der im alten Testamente verkündet ist und der am Ende der Zeiten seinen Sohn zur Erlösung der Menschheit gesandt hat; es ist derselbe göttliche Logos, der mit dem Vater bei der Weltschöpfung thätig war, der im israelitischen Volke gewirkt, der, Fleisch geworden im Leibe der Jungfrau, für die Menschen den Tod erlitten hat und auferstanden ist, der jetzt, sitzend zur Rechten des

Vaters, seine segenbringende Wirksamkeit in der Kirche und ausserhalb derselben entfaltet. Hierdurch war nicht weniger als alles gewonnen; stand dies fest, dann war die Theologie des Gnosticismus an dem entscheidendsten Punkte widerlegt und überwunden; alle weitere Polemik, in die sich Melito mit der vollen Kraft seines Geistes hineingestürzt hat, konnte nur noch eine genauere Ausführung und Anwendung der Hauptantithese bedeuten. An diesem Punkte hat Melito gegen die Versuche der Gnostiker, den Schöpfer- und den Erlösergott zu trennen und damit eine Vernichtung des Christentums herbeizuführen, denn das musste die mit Notwendigkeit sich ergebende Folge sein, ein specifisch christliches Interesse, ja eine Grundstütze des Christentums überhaupt gewahrt und siegreich verteidigt. Auf diese Weise hat er zugleich durch die Schöpfung einer heilsgeschichtlichen Theologie ein Vertändnis des alten Testamentes und seines Verhältnisses zum Christentum und eine organische An- und Eingliederung des ersteren in das letztere erreicht. Hiermit hat er weitergebaut auf der Grundlage, die zuerst, so viel wir sehen können, Justin der Märtyrer legte. Mit dessen Theologie berührt sich überhaupt diejenige Melitos an wesentlichen Punkten, auch bei ihm finden wir, im Mittelpunkte seiner theologischen Ausführungen stehend, die Lehre vom kosmologischen und heilsgeschichtlichen Walten des göttlichen Logos, und es ist sehr wohl möglich, dass hierauf die Aehnlichkeit, die der Verfasser des Chronicon paschale als zwischen den Apologien Justins und Melitos bestehend behauptet, beruht, und dass Melito durch das Studium justinischer Schriften in seiner Ansicht von der Existenz und Wirksamkeit des präexistenten Logos bestärkt ist. Notwendig ist diese Annahme aber nicht. Diese Anschauungen sind Gemeingut aller antignostischen Kirchenlehrer, und darum braucht trotz der Aehnlichkeit zwischen Justin und Melito keine direkte Abhängigkeit des sardischen Bischofs von dem römischen Apologeten angenommen zu werden. Das aber ist der Fortschritt Melitos über Justin, dass er mit aller Energie das alttestamentliche heilsgeschichtliche Walten des Logos betont, mehr als dies bei Justin der Fall ist, und dass er nicht mehr so sehr kosmologisch als vielmehr soteriologisch in seiner Theologie interessiert ist. Er hat zum ersten Male Ernst gemacht mit der vollen Durchführung des Satzes: propter hominem passus et mortuus est Christus und eine völlige Verknüpfung der Christologie und Soteriologie herbeigeführt; es war dies eine Errungenschaft, die wohl wieder zurückgedrängt und verdunkelt, aber nicht mehr verloren gehen konnte.

Sehr schwierig zu beantworten ist bei dem geringen Umfange des zu Gebote stehenden Materials die Frage, ob und in wie weit Melito philosophischen Zeitanschauungen Einfluss auf die Gestaltung seiner Logoslehre gestattet hat. Unbedingt nötig ist diese Annahme nicht: seine Logoschristologie ist vollkommen verständlich, wenn wir sie als auf Grund des johanneischen Evangeliums im Gegensatz gegen den Gnosticismus ausgebildet denken; doch soll nicht verkannt werden, dass eine weitreichende Aehnlichkeit zwischen dem kosmologischen Walten des melitonischen Logos und den Spekulationen des Stoicismus vorhanden ist. Darum ist die Möglichkeit eines Einflusses der philosophischen Ansichten auf Melitos Theologie nicht zu leugnen, — er hat sich selbst viel mit Philosophie beschäftigt, — aber wenn Philosophie bei ihm vorhanden ist, dann hat er ihr eine so entschieden christliche Färbung verliehen und sie erscheint bei ihm in so feiner Sublimierung, dass auch das schärfste Auge sie mit Sicherheit nicht zu erkennen vermag.

Mit seiner Theologie steht Melito nicht mehr im Zeitalter der Apologeten, sondern sein Platz ist unmittelbar neben Irenäus, er ist der älteste altkatholische Lehrer der christlichen Kirche. Die Aehnlichkeiten, welche zwischen ihm und den übrigen Kirchenlehrern dieser Epoche vorhanden sind, zu untersuchen, ist eine höchst interessante Aufgabe. Mit Tertullian berührt er sich hauptsächlich, zwar äusserlich, aber hier auch durchgängig: seine asketischen Neigungen, sein Chiliasmus, seine Hochschätzung der Prophetie teilt Tertullian; wie dieser hat Melito sich eifrig mit der richtigen Gestaltung der Sitte und Lebensführung der Christen beschäftigt und hierauf bezügliche Schriften verfasst; gleich ihm hat er mit aller Energie den Kampf gegen die Gnostiker geführt und im Streite gegen Marcion finden wir beide wieder Schulter an Schulter stehend. Nicht mit Unrecht darf man Melito den kleinasiatischen Tertullian nennen, und es ist durchaus nicht unwahrscheinlich, dass der afrikanische Theologe Schriften Melitos gekannt und studiert hat. Dies Ergebnis lässt sich noch durch weitere Beweise stützen, denn auch an manchen Lehrpunkten findet sich eine überraschende Verwandtschaft zwischen beiden Theologen. Auch Tertullian hat nach de bapt. 5; de resurrectione carnis 6 die Gottebenbildlichkeit des Menschen auch auf den Leib bezogen, und wenn bei Melito die Formel von den δύο οὐσίαι Christi sich findet, so hat der Theologe von Karthago dieselbe sich angeeignet und weiter verwandt, denn er spricht von der corporalis et spiritualis substantia domini (de carne 1), der conditio duarum substantiarum,

quas Christus et ipse gestat (de carne 18), dem duplex status, non confusus sed coniunctus in una persona, deus et homo, von der salva utriusque proprietas substantiae, ut et spiritus res suas egerit in illo, id est virtutes et opera et signa, et caro passiones suas functa sit (adv. Prax. 27.). Allerdings ist damit der eigentliche Boden der Christologie Melitos verlassen, das, was in ihr dem religiösen Bedürfnisse in so hohem Grade entspricht, aufgegeben, aber es ist doch an eine Formel, die Melito besitzt, — bei ihm ist sie wohl eine Errungenschaft seiner wenn auch feindlichen Berührungen mit dem Gnosticismus, — aber über sie hinausgegangen ist, angeknüpft, und in dieser tertullianischen Weiterbildung ist dieses Stück der Christologie Melitos erhalten worden, um so noch eine grosse Bedeutung in späteren Jahrhunderten, — man vergleiche Leos ep. ad Flavianum, die auf Tertullians Ausführungen basiert und den Beschluss des Konzils von Chalkedon, — zu gewinnen.

In seinen theologischen Anschauungen ist Melito dem Irenäus nahe verwandt. Die Theologie des letzteren trägt überhaupt entschieden kleinasiatischen Charakter; er ist nicht nur der Abstammung, sondern auch den Anschauungen nach Kleinasiate. Auch bei ihm finden wir die heilsgeschichtliche Theologie, die er bestimmt zu einer Lehre von den zwei Bünden weitergebildet hat. Auch Irenäus hat die Christologie in das Centrum seiner theologischen Ausführungen gerückt. Er ist ebenso wie Melito bei der Logoslehre bei weitem mehr soteriologisch als kosmologisch interessiert. Auch ihm ist Christus der Gottessohn, welcher durch die Geburt wirklicher Menschensohn geworden ist, in dem einen Christus ist der Logos dauernd mit der Menschheit verbunden, er redet in Ausdrücken, an welche die melitonische Sprechweise anklingt, von der adunitio verbi dei ad plasma, von einer commixtio et communio dei et hominis und auch er unterscheidet auf Grund dieser Einheit nicht zwischen den Akten des Logos und des Menschen Jesus, eine Zertrennung, gegen welche er als gnostisch auf das energischste polemisiert; auf Melito ebenso wie auf Irenäus haben die alten Formeln von dem deus passus, deus crucifixus, deus mortuus bedeutenden Eindruck gemacht, denn sie haben beide dieselben in gleicher Weise in ihren christologischen Ausführungen benutzt, sie bilden das traditionelle Gerüst ihrer Christologie; Irenäus hat ebenso wie Melito die Recapitulationstheorie von der Wiederherstellung der durch den Tod getrennten und zerstreuten Menschheit, ihre Zurückführung zu der ursprünglichen Vereinigung und der Zusammenfassung derselben unter ein Haupt. Endlich ist er

ebenso wie Melito eifriger überzeugter Chiliast und hat der Darstellung seiner chiliastischen Anschauungen einen grossen Raum in seinem Hauptwerke eingeräumt.

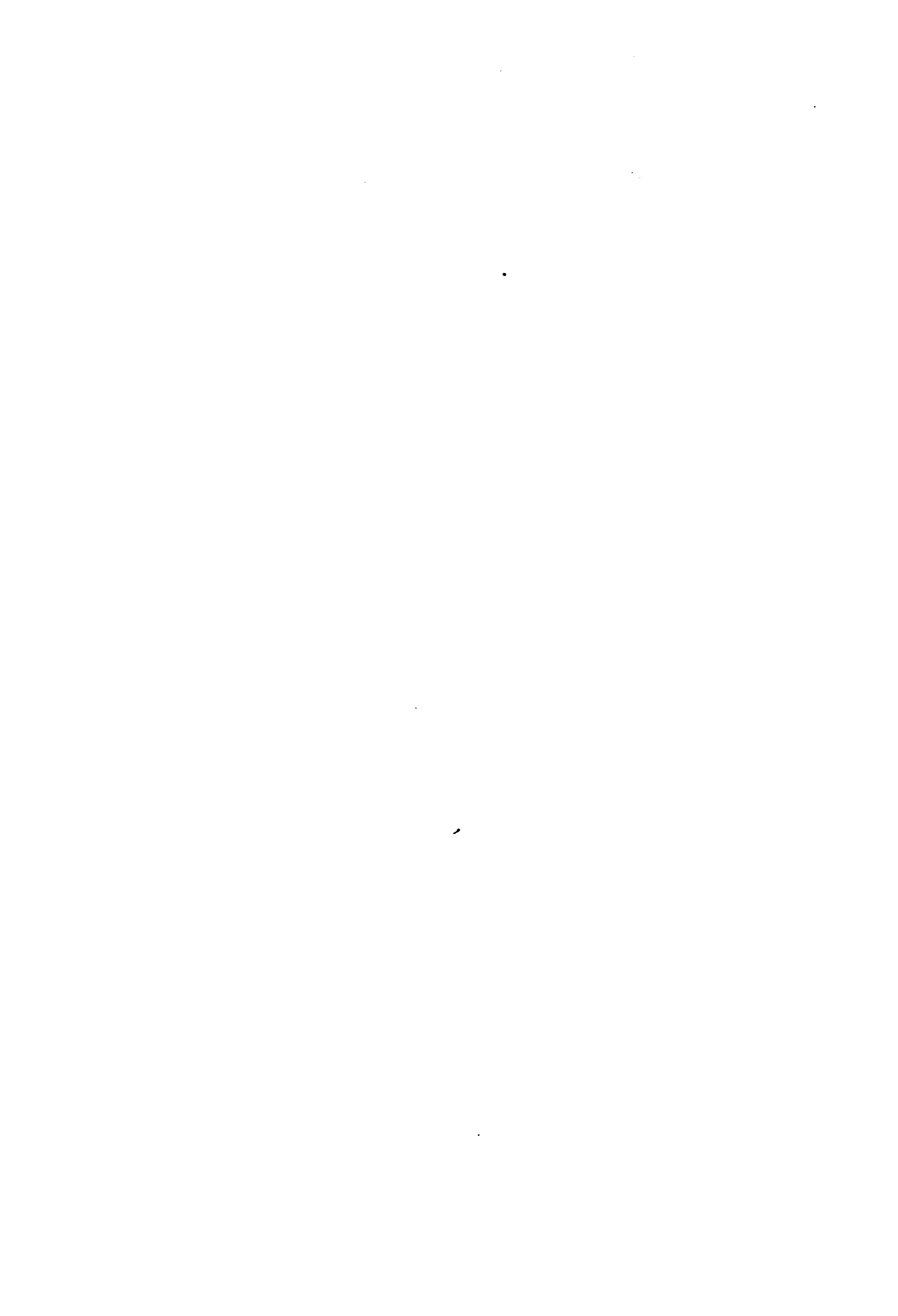
Die Theologie Melitos, als eigentümlich melitonisch meist bald vergessen, hat sich in der Umbildung bei Irenäus erhalten und zu ihrem Teile zur Gründung des christlichen Glaubenssystems beigetragen. Aber in welchem Ansehen sie gestanden haben muss und welche Anziehungskraft sie ausübte, davon legt in überraschender Weise die Benutzung theologischer Ausführungen Melitos durch den etwa anderthalb Jahrhunderte später lebenden Alexander von Alexandrien Zeugnis ab. So erhielt sich das Epochemachende der Wirksamkeit des kleinasiatischen Theologen, seine christocentrische Theologie, während die Ueberlieferung seiner anderweitigen Thätigkeit, seiner prophetischen Begabung, seiner chiliastischen Erwartungen, seiner asketischen Neigungen, seines apologetischen Eintretens für das Christentum, allmählich mehr und mehr verblasste. Von Melito, dem Theologen, dem »allweisen, göttlichen Lehrer«, hatte man aber noch am Ende des 7. Jahrhunderts in einem entlegenen Winkel der Kirche sichere Kenntnis.



# Verzeichnis der Druckfehler.

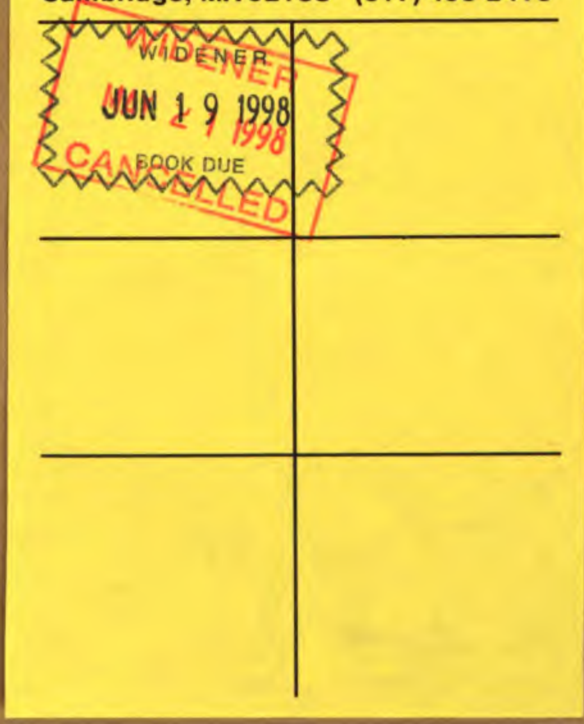
Seite 2, Zeile 31 von oben lies: christlichen.
» 2, » 31 » » » ihrem.
» 5, » 5 » unten » adoptianischen.
» 5, » 8 » » » modalistischen.
» 7, » 4 » oben streiche: gen im Anfange.
» 8, » 30 » » lies: eigentümlichste.
» 20, » 10 » » » Λαοδικείᾳ.
» 20, » 11 » » streiche ι vor κατὰ.
» 35, » 8 » unten füge hinzu: ebenso Adv. Judaeos c. 10.
» 35, » 7 » » lies: Adv. Judaeos c. 13.
» 37, » 23 » oben » παρεῖχεν.
» 43, » 11 » » » Atticae.
» 45, » 19 » » » fractum.
» 45, » 30 » » » creatura.
» 47, » 20 u. 21 » » » postquam incarnatus.
» 68, » 12 » » » die.
» 74, » 5 » unten » talos.
» 96, » 6 » » » Bonwetsch.
» 116, » 6 » » » φαιδρυνθῇ διὰ τῆς χρόας.

Etwa abgesprungene oder falsch gesetzte Accente oder Spiritus wird der kundige Leser selbst zu verbessern gebeten.









WIDENER
JUN 1 9 1998
BOOK DUE
WIDENER
CANCELLED

